

**Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta**

Bakalářská práce

Odpovědnost u Jonase a Spaemanna

The Responsibility According to Jonas and Spaemann

Vedoucí práce

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Autor práce

Tereza Vašíčková

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato bakalářská práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 1. července 2012

Tereza Vašíčková

Anotace

Bakalářská práce „Odpovědnost u Jonase a Spaemanna“ se zabývá lidským přístupem k povinnostem. Otázku odpovědnosti řeší na základě filozofie Hanse Jonase a Roberta Spaemanna. Porovnává jejich rozdílné vize a na jejich základech se snaží vynést na světlo rozdílné normy morálního chování. Hlavním objektem zájmu je odpovědnost. Jedná se o pokus popsat, jakou váhu dávají tito dva filozofové fenoménu odpovědnosti, kde jsou podle nich její prameny a jak je důležitá, co se týče lidstva jako celku. Významnou kapitolou zde hraje otázka budoucnosti lidstva a naše odpovědnost za ni. Práce ukazuje, že je možné, aby měli různí lidé odpovědnost za svět z různých příčin. Hlavním tématem je rozdíl v pojetí odpovědnosti, ale odlišnosti Jonasových a Spaemannových postojů jsou tak výrazné, že je třeba zabývat se aspoň částečně celými jejich etickými systémy nebo rozsáhlejšími etickými stanovisky. Pokud se chce tato práce zabývat odpovědností, nemůže pominout tak viditelné rozdíly, jako je například přístup k okolnímu světu. Práce svým způsobem ukazuje různorodost filozofického přístupu, který se zakládá na již uznaných autoritách, a takovému, který sice uznané autority nepřehlíží, ale pokládá za důležitější dávat si nové otázky a snažit se na ně najít odpověď.

Klíčová slova

Odpovědnost, dobro, bytí, účel, prostředek, člověk, rozum, pud, jedinec, společnost

Annotation

The bachelor's thesis "The responsibility according to Jonas and Spaemann" concerns of man's attitude to his duties. The question of responsibility is based on philosophy of Hans Jonas and Robert Spaemann. The thesis compares different visions of these philosophers and it tries to show the different norms of moral behavior. The eminent topic is the responsibility. This is an attempt to describe how much important the phenomenon of responsibility is for these philosophers, where they see the origins of it and how much important it is for the future of mankind. The significant part is a problem of future of mankind and our responsibility for it. The work indicates the possibilities of different causes of responsibility for world. The main matter is the contrast in the concepts of responsibility. But the contrasts between Jonas and Spaemann's approach are so huge that there is necessary to take their ethical doctrine or ethical stances into consideration. If this work wants to consider the responsibility, it has to aim for so extensive differences, for example the approach of man to other world. In the result, the work shows the heterogeneity of philosophy, which is absolutely based on the honor of authorities, and philosophy, whose main mission is to assign new questions and try to find answers.

Keywords

Responsibility, good, being, purpose, tool, man, intellect, instinct, individual, society

Obsah

ÚVOD.....	7
1 HANS JONAS.....	8
1.1 Ontologie člověka („člověčenství“)	8
1.2 Předchozí etiky	10
1.3 Společenské změny.....	12
1.4 Prameny a příčiny odpovědnosti.....	15
1.5 Odpovědnost „za co“ a „před čím“	21
1.6 Odpovědnost za svět a jeho budoucnost	22
1.7 Kritika utopií jako etik budoucnosti	24
1.8 Subjektivní a objektivní odpovědnost	26
1.9 Jonasova základní myšlenka odpovědnosti.....	27
2 ROBERT SPAEMANN.....	30
2.1 Ontologická otázka člověka.....	30
2.2 Pud a jeho překročení.....	31
2.3 Zdařilost života.....	33
2.4 Druhový egoismus a vyhranění člověka	35
2.5 Člověk jako prostředek nebo účel?	37
2.6 Nutnost přírody a odpovědnost za ni	38
2.7 Odpovědnost „před čím“ a „za co“	39
2.8 Objektivní celkový svět a subjektivní světy.....	39
2.9 Převzetí odpovědnosti	40
2.10 Základní myšlenka odpovědnosti	41
3 REFLEXE A KONKRÉTNÍ ROZDÍLY.....	43
3.1 Rozdíl v bytí	43
3.2 Původ odpovědnosti.....	44
3.3 Odpovědnost „za co“ a „před čím“	44
3.4 Otázka budoucnosti lidstva.....	45
3.5 Hranice odpovědnosti	50

3.6	Prostředky člověka	51
3.7	Možnost vytvoření syntézy	52
ZÁVĚR		55
POUŽITÁ LITERATURA		57

Úvod

Práci o odpovědnosti jsem se rozhodla napsat, protože jsem už předtím delší dobu přemýšlela o otázkách s ní spojených. Dělo mi problémy vůbec si představit, kde se odpovědnost v člověku bere a kam až může zasahovat. Samozřejmě jsem se dovedla na fenomén odpovědnosti podívat z psychologického hlediska a analyzovat lidské chování v konkrétních situacích, ale když jsem chtěla formulovat obecné principy odpovědnosti se týkající, byla jsem nahraná.

Bylo mi doporučeno podívat se, jak k tomuto problému přistupovali moudří lidé přede mnou. Výsledek mého zkoumání leží před vámi.

1 Hans Jonas

1.1 Ontologie člověka („člověčenství“)

Má vůbec něco být? Ať chci nebo nechci, vždy se musí začít touto otázkou. A když jí nezačnu, tak stejně vyplave na povrch v průběhu mých úvah jako problém, který je nutné a bezpodmínečné překonat, aby se mohlo jít dál.

Není to problém jen můj, ale i Jonas na tuto otázku naráží. Má člověk být, nebo nebyť? Člověk jako jedinec chce sám sebe zachovat. Chce sám přežít, ale ne za každou cenu. Člověku jako jedinci nemusí jít vždy o to zachovat svůj vlastní život, ale třeba jen o to, aby zachoval hodnotu své vlastní lidské důstojnosti. Proto stoik, který zvolí raději sebevraždu před veřejným zostuzením, volí bytí svého lidství před nebytím. Člověk jako takový také nemusí chtít zachovat svůj vlastní život kvůli životu či životům někoho jiného. Sebeobětování je zvolené bytí.

Rozhodování o svém individuálním bytí je ale něco jiného než rozhodování o bytí lidstva jako takového. Když se já sama rozhodnu, že moje existence zde na zemi už není přiměřená mému ideálu lidství, můžu se zabít a vím, že tím nijak zvlášť neohrozím existenci lidstva jako celku. Ale právě existence lidstva jako celku je to, co Jonase trápí. Jde mu o to, jak zachovat bytí lidstva takové, jaké známe, to bytí lidstva, které došlo až sem pořád stejně důstojné a pořád stejně „lidské“.

Jonas odsouvá potřebu znát příčinu vzniku světa, protože prostě svět už vznikl a dejme tomu, že byl uznán dobrým¹. Tedy svět má být dobrý. A pak proč má bytí přednost před nebytím? Je to podle něj tím, že bytí samo sebou už „má“ hodnotu. Hodnotu dobra. Schopnost „mít hodnotu“ je to, co zakládá existenci. Jinak řečeno, to, že je cokoliv jakkoliv ohodnoceno je důkaz existence oné věci. Ta věc už „má“ hodnotu. Nebytí nemůže být nijak ohodnoceno. Schopnost „mít hodnotu“ je sama ze sebe hodnotou. Tak Jonas přenáší pozornost z bytí na tázání po hodnotě.

Pokud bytí „má“ být, znamená to, že se jedná o svobodnou volbu a pak je bytí povinnost. To se dá převést také na člověka. Pokud člověk má být, pak zde je povinnost, aby byl. Od nepaměti jde s lidstvem i idea „člověka“, kterou jsme povinni chránit a udržovat.

Odněkud ale vyplave otázka „proč?“. Co znamená „mít účel“? Na tohle podle Jonase nemůže odpovědět výrobek nebo nástroj, ale výrobce. Ten, kdo zatlouká

¹Svět byl Bohem shledán jako dobrý. Viz. Genesis 1,3-31

hřebíky, může odpovědět na to, proč je zatlouká zrovna do tohoto stromu, ne kladivo, kterým jsou hřebíky zatloukány, natož zatloukané hřebíky. Tak ani člověk nemůže zodpovědět, proč má být a proč má být takový jaký je. Podle asociace s kladivem bychom teoreticky ani neměli přemýšlet nad tím, jestli bychom měli vůbec plnit povinnost zachovat sami sebe podle ideje člověka, ale měli bychom to zkrátka plnit tak, jako kladivo nepřemýšlí nad tím, zdali má hřebík zatlouct, nebo ne. Tak daleko Jonas nezachází. Nedělá z lidí bezmyšlenkovité nástroje k plnění něčeho (třeba i lidství). Pomáhá si jinými příklady.

Třeba takový soud. Rozdíly mezi kladivem a soudem jsou na první pohled zřejmé. Nejde jen o fyzické rozdíly, kdy se u kladiva dá podle jeho tvaru odvodit, k čemu sloužil. U soudu jen z pouhého pohledu bez znalosti jakýchkoli souvislostí toho nedocílíme. Mnohem důležitější je hlavně to, že kladivo jako věc sama nad sebou nepřemýšlí a je používána prakticky z vůle svého tvůrce jako nástroj. Zatímco lidé, kteří se účastní soudu, vědí, z jakého důvodu jsou na tomto jednání a sami dali souhlas k tomu, aby byli použiti jako nástroje k účelu spravedlnosti. Jsou tvůrci i nástroje zároveň a jsou si toho plně vědomi.

Kladivo a soud jsou příklady, které Jonas uvádí jako umělé výtvořiny člověka. Do jejich opozice staví chůzi a trávící ústrojí, které jsou přirozenými funkcemi. Rozdíl mezi chůzí a trávícím ústrojím je v tom, že chůzi jsme schopni koordinovat vlastní vůlí, zatímco trávící ústrojí pracuje bez našeho přímého vědomí. Nohy k chůzi můžeme použít tehdy, když chce naše vědomí. Závisí na našem chtění, jestli někam půjdeme, nebo ne, ale pořád máme nohy, i když je zrovna nepoužíváme. My se rozhodneme, jestli je zde nějaký účel k tomu, abychom použili naše nohy. U trávícího ústrojí je to zcela jinak. I když se jedná o náš fyzický orgán jako u nohou, nemáme nad jeho činností kontrolu. Ale nemůžeme mu odeprít účel. Jeho účel se plní v celkovém fungování našeho organismu.

Když si vezmeme tuto řadu příkladů, tak od čistě člověkem vytvořených nástrojů přecházíme k přírodou vytvořeným orgánům, kterým můžeme přisuzovat účely jen do jisté míry nebo vůbec. Za těchto okolností se Jonas ptá, jestli můžeme říci, že se příroda řídí podle nějakých účelů. Jestli pojem „účel“ není jen náš vlastní výtvor. V této myšlence se může objevit riziko, že přírodu nějakým způsobem subjektivizujeme a donutíme ji myslet účelově. To ale podle Jonase není potřeba. My si totiž můžeme všimnout, že se v přírodě vyskytuje účel. A to účel zachování života. Ať vytkneme z koloběhu přírody jakýkoliv moment, je v něm vidět snaha o přežití. Člověk není kompetentní k tomu, aby si mohl dovolit prohlásit, že účel přírody je život, ale vše tomu nasvědčuje.

Řekněme tedy, že nám jsou známe aspoň nějaké účely přírody. Co ale účely člověka? Lze nějaké určit? Člověk se všeobecně směřuje ke štěstí. Je jen na něm v jaké formě štěstí hledá. Může dokonce popřít zákony přírody, v tom mu nikdo, ani příroda, nemůže bránit. Ale příroda vzhledem k tomu, že má tvůrčí moc, pod kterou spadají i lidé, má zase na oplátku právo lidi vracet zpět do svých přírodních kolejí, pokud se z nich moc vychýlí. A je třeba toto právo lidmi plně uznávat.

Celou touto argumentací účelů se Jonas snaží dokázat, že všichni, jak příroda, tak i lidé, máme jeden základní účel – zachovat bytí na Zemi.

1.2 Předchozí etiky

Jonas našel čtyři body v předchozích etikách, které je všechny spojují do jednoho celku. Nejdříve porovnává, jak lidé přistupovali k okolnímu světu – jakékoli zásahy do prostoru mimo člověka bylo eticky neutrální. Z toho vyplývá, že etiky byly antropocentrické. Třetí bod spočívá v tom, že byl člověk brán jako neměnná entita. Lidské okolnosti se neměnily tak, jako se neměnil člověk ve své podstatě. Tím, že se člověk neměnil a každý lidský život měl vlastně stejný scénář, nebylo potřeba řešit budoucí životy. Bylo jasné, že se budou odehrávat obdobně. Tak se tedy etiky zaměřovaly na přítomnost. Řešily lidské problémy v rámci jednoho života. Svoje potomky připravovaly na život ve svém světě tak, jak ho znali za svého života. Přemýšlely maximálně jednu nebo dvě generace dopředu.

Tímto způsobem myšlení se dá prokázat nepoužitelnost Kantova imperativu. Jonas dokazuje, že je imperativ konstruován čistě logicky. Díky tomu se nedá přesně určit nutnost pokračování budoucích generací. Kantův imperativ se vztahuje na přítomné chování individua potažmo individuí. Imperativ implicitně pracuje s tím, že bude použitelný v dobách budoucích, ale už neřeší, jestli lidské doby budoucí vůbec budou. Je třeba stanovit takový imperativ, který by v sobě zahrnoval odpovědnost za ty, kteří v perspektivě přítomnosti ještě nemají hlas. Až ten hlas mít budou, nebudeme taky my jako ti, na které je ona odpovědnost uvalena. Jonas navrhuje imperativ ve znění: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“² Takovýto imperativ vloží do každého jedince apriorní závazek zachování života, aniž by omezil svobodu rozhodování v oblasti soukromého života.

A objevila se další nesrovnalost v použití původního Kantova imperativu pro etiku budoucnosti. Kant se na věc dívá jen z hlediska jednotlivce a předpokládá, že

² Hans Jonas – Princip odpovědnosti str. 35

pokud se všichni jednotlivci budou řídit podle jeho imperativu, tak se vytvoří i dokonalá morálka společnosti. Ale podle Jonase (a praxe)³ to tak nefunguje. Jako řadový člověk nemám moc k tomu, abych zastavila degeneraci lidstva. Tuto moc získávám až v okamžiku, kdy se stanu vládcem. Tak jako individuum nemůžu odpovídat za lidstvo, ale jako vládce ano. Poupravený imperativ může používat jak řadový člověk, tak i vládce, ale míra odpovědnosti se liší s mírou moci.

Jonas ale zcela nepominul dřívější pokusy o etiku budoucnosti. Vyzdvihnul tři nejvýraznější příklady. Jako první propírá etiku náboženských askezí. Dává jí za vinu to, že dává všanc celé lidstvo. Nemá záruku, že po útrpném strádání člověka nastoupí ráj na zemi. Hazardovat s lidstvem je pro Jonase nepřijatelné. Navíc si uvědomuje možné zklamání lidí, kteří si celý život něco odříkali a nakonec za to nejsou odměněni. A naopak, mohou být tito lidé šťastni, že si celý život něco odříkali a díky tomu budou odměněni. Ale v tomto okamžiku se už podle Jonase nemůže jednat o etiku budoucnosti, ale o etiku přítomnosti, tito lidé jsou blaženi teď.

Jakmile Jonas obrátí svou pozornost na politickou etiku, na prvním místě se mu objeví obraz antického státníka. A pokládá si otázku, proč je v antické politice čas tabu. Rozvíjí teorii, že dobrá politika není taková, která by naplánovala obří projekty, jenž by nebylo možné zrealizovat (jak prý Sokrates vyčítal Periklovi), ale taková, která by zajistila spokojenou přítomnost. Protože pokud je lidem blaze v přítomnosti, bude jim blaze také v budoucnosti. Toto stanovisko vychází z předpokladu, že člověk a jeho povaha je neměnná. Tak není ani třeba měnit zaběhnutý systém věcí. Pro politika je důležité umět správně uspořádat přítomnost a blízkou budoucnost a tím se připraví půda pro potomky, kteří se v už prověřeném systému budou zabírat jejich vlastní přítomností. Antický člověk všechno sází na stálost, protože si nedovede představit, že by něco mohlo otrást lidstvem.

Setrávání ve starých politických systémech se ukázalo jako slepá ulička. Po mnohačetných otřesech a kotrmelcích celé lidské společnosti se začala prosazovat myšlenka utopie. Utopistické teorie na rozdíl od předchozích dvou etik nezůstávají v přítomnosti, ale plně se obrací do budoucna. Aby tak mohly učinit, musely se zastavit ve své přítomnosti jako v přelomovém bodě a to, co bylo před tím chápat jako vývojové stupně současnosti.

Utopistické teorie podle Jonase samy sebe považují za přípravný mezistupeň, po němž přijde skutečná etika budoucnosti. Žel, nejsme dosud natolik vyspělí, abychom ten správný etický systém vytvořit už nyní. V tomhle bodě vidí Jonas

³ Jonas neřeší, jestli se Kant mýlil nebo ne. Prostě porovnal, jak funguje morálka jednotlivce a morálka společnosti a z toho vyvodil dané závěry.

největší problém utopií. Společnost se vyvíjí mnohem rychleji než její vlastní etika. Čekat do doby až se lidstvo dovyvine na jakousi pochybnou úroveň a až pak řešit, jak se vlastně máme chovat, je pro Jonase nemyslitelné. Etika budoucnosti musí být stanovena aspoň v základních bodech předem, a když to nejde předem, tak současně s vývojem společnosti. Tvrdí, že je nezbytné, abychom korigovali svůj vývoj, protože naše technické dovednosti dosáhly takových výšin, že by stačilo velice málo a sami sebe bychom mohli zahubit. Tím, že si stanovíme přechodnou etiku, jak to navrhuje marxistická utopie, nic nevyřešíme, protože nebudeme vědět, kam má vývoj směřovat.

V dosud známých etikách budoucnosti Jonas nenašel model, který by se dal aplikovat na soudobou společnost. Snad se dá vyřešit etika budoucnosti pro jednotlivce modifikováním Kantova imperativu, ale rozhodně se tak nemůže vyřešit etika budoucnosti pro celé lidstvo. Vhodný model pro kolektivní etiku, která by byla schopna zajistit lidem plnohodnotný život i v následujících generacích není. Jonas si dal za úkol ho vytvořit.

1.3 Společenské změny

Jonas se rozhodl zformulovat novou etiku budoucnosti, protože si přiznal, že se změnily společenské poměry tak moc, že pokračovat v současných etických systémech by bylo zaslepené pokrytectví. Jedna z nejvýznamnějších změn nastala v chápání přírody. Když se člověk zamyslí nad tím, jak byla chápána příroda do novověku a dnes, musí si připustit, že se pozice člověka zcela otočily. Použijeme-li Jonasuův příklad řecké polis, je člověk bytost, která je ztracena v nevyčerpatelné hojnosti naturálních zdrojů. Antickému člověku nepřijde na mysl, že by mu mohly dojít zásoby kamene. Na druhou stranu se musí před přírodou nějakým způsobem bránit, aby přežil – sdružuje se do polis. Změna nastala v novověku, kdy se k přírodě a jejím zdrojům začalo přistupovat ne spirituálně, ale plně jako k objektu, který je nám předložen k bezmeznému používání. Příroda a její zdroje byly zcela zvěcněny.⁴ Když už jsme některé zdroje vyčerpaly nebo jsme je využili až ke dnu, měli bychom si konečně uvědomit, že se situace otočila. Člověk už není utlačován nekonečnou mocí přírody, ale člověk je ta moc, která utlačuje přírodu. Lidstvo přešlo z jedné extrémní polohy do druhé. Ale v obou případech se jedná o polohu

⁴ To, že si lidé neuvědomovali konečnost přírodních zdrojů, si můžeme dokázat třeba v tom, jak jsme při kolonizování různých oblastí vyhladili některé živočišné druhy jako třeba dronte mauricijský (byl vyhlazen v druhé polovině 17. století) nebo americký bizon (posledních pár kusů se podařilo zachránit začátkem 20. stol.). (www.wikipedia.cz)

sobeckou. V případě druhém až krátkozrakou. Tato krátkozrakost by mohla lidstvo zavést do záhuby. A to si Jonas moc dobře uvědomuje. Volá po tom, že je třeba převzít odpovědnost za budoucnost přírody tak, jako přebíráme odpovědnost za naše vlastní potomky. Podle něj je nutné najít rovnováhu a zajistit budoucnost jak člověku, tak i přírodě, ve které člověk žije. Jonas upozorňuje, že s tímto faktem žádná předchozí etika nepracovala.

Ale proč se změnil přístup k přírodě? Zajisté s tím souvisí vývoj technologie. V antických dobách se volila technická řešení kvůli přežití. Technologie se vyvíjely jako nástroje usnadnění života. Tak tomu bylo i dlouhá staletí po zániku antické kultury. Člověk přišel na to, že pomocí technologie se může neomezeně rozvíjet, a tak rozšířil svůj vliv jak do celé přírody, tak se pokusil ovládnout sama sebe. Na poli technologickém se člověku velice dařilo a daří. To mu dodává uspokojení. A proto se snaží ještě víc. Soustřeďuje se na ty oblasti, ve kterých má úspěch a možná ty ostatní zanedbává. Tak se nám podařilo dosáhnout extra vysokého stupně vývoje v technologiích, ale ztrácíme kontrolu nad tím, kam až můžeme zajít. Jonas tady vidí nebezpečí, že si tento problém plně uvědomíme, až už bude pozdě. Tak bije na poplach nyní, když se ještě můžeme zachránit.

To, co Jonase tak děsí, není ani tak moc úroveň našich technických schopností, ale spíš to, jak tyto schopnosti můžeme aplikovat na nás samé, na člověka. Tak třeba si představme, že jsme schopni regenerovat lidské buňky natolik, že můžeme udělat jedince nesmrtelným. S tím Jonasovi naskakuje spousta otázek, které je nutné vyřešit. Třeba kdo všechno může být poctěn nesmrtelností. Odpovídá si, aby to bylo spravedlivé, tak všichni. Ale pokud budou všichni nesmrtelní, pak není žádoucí, aby se někdo rodil. Jak by to vypadalo? Jonas tvrdí, že je třeba nových lidí, kteří se neustále něčemu diví, objevují nové věci, to chrání lidstvo před nudou a rutinou. Děti obnovují ve společnosti radost ze života.

Představme si, čeho by byli někteří z nás schopni, kdyby neměli zpětnou vazbu ve smrti. A naopak čeho všeho by byli lidé neschopni, kdyby je něco nenutilo. Něco – vědomí vlastní konečnosti.

Je dost pravděpodobné, že Jonas založil toto svoje stanovisko na myšlenkách Herakleitových a Feuerbachových. Pro Herakleita je nepředstavitelné, že by někdo porušil kosmický řád. Ten je daný sám sebou a my nemáme právo ho jakkoli měnit. Herakleitos varuje, že „Slunce nepřekročí své míry; jinak ho vyhledají Erinyje, pomocnice Spravedlnosti.“⁵ To může být dost velké varování pro všechny, kteří by chtěli překročit „míry slunce“. Jakoby se kosmický řád vyvažoval, každé překročení

⁵ Zlomek B 94, překlad převzat z E. Husseyho – Presokratik, str. 68

hranic ze strany lidí je srovnáno překročením hranic ze strany kosmu. Ale jaká by byla ona satisfakce? To si nedovedeme představit. Jonas se tomu snaží zamezit dřív, než se někomu podaří skutečně překročit míru. Herakleitos může inspirovat i ohledně potřeby nepřerušeně nového života. Kosmický řád je založen na neustálé změně. Tak jako život, který jednou skončí, se stále vyvíjí až k svému konci, ale kdyby neskončil? „Ječný nápoj se rozkládá, když se nepromíchá.“⁶

Feuerbach tím, že založil svou morálku na člověku jako hlavním principu, mohlo by se zdát, povolil člověku vše, ale není tomu tak. Nachází hranice právě v oné lidskosti toho druhého. Tím, že člověk v sobě cítí změnu, cítí tím i svoje lidství. A o to nesmí ochuzovat ani sebe a ani jiné. Člověk tak má neomezené pole působnosti, ale nesmí omezovat svoje vlastní lidství, to je jeho mantinel. Jonas s tím souhlasí a snaží se upozornit, že tady tento mantinel je a že na něj ve svém rozletu nesmíme za žádnou cenu zapomínat. A proto se vraťme zpět k jeho vyznívaným proměnám chápání lidství.

Jiná, ale už ne tak vzdálená, věc může být kontrola lidského chování. Samozřejmě, vždycky se dá argumentovat, že jde jen o lékařské účely, ale kde vezmeme jistotu, že ona kontrola chování bude zahrnovat jen nemocné lidi, kteří to skutečně potřebují? Co nám zaručí, že za čas, který nemusí být ani tak moc dlouhý, se nebude kontrolovat chování jedinců ve společnosti a jakákoli odchylka od schválených stereotypů nebude upravována? Pak to může přejít přímo k prevenci a rovnou se můžou lidem podávat látky, které zaručí správné chování.⁷ Jonas tvrdí, že kdykoliv, když se takto budeme stimulovat, ochuzujeme se o část svého já. O část člověka v sobě a stáváme se více stroji.

Člověk – tělo – stroj. Tak ho přece můžeme poupravit, aby líp fungoval. Čím dál tím víc dáváme za pravdu La Mettriemu s jeho teorií živé hmoty. Tuto teorii plně rozvíjíme a prověřujeme v praxi. A máme výsledky, tak co si třeba přidat křídla, nebude takový problém s dopravou a tudíž i se smogem, zaletíme si, kam bude potřeba. Jak moc může být genetická manipulace nebezpečná? I kdybychom svolili s tím, že se necháme trochu poupravit, tak kde vezmeme jistotu, že námi vytvořená evoluce bude mít ten správný směr? Až budeme mít žábry? Je sice na nás

⁶ Zlomek B 125, překlad převzat z E. Husseyho – Presokratik, str. 74

⁷ Stačí si uvědomit, kolik lidí dnes používá prášky na spaní. Ještě je používají z vlastního rozhodnutí. Ale pokud se lidem správně vysvětlí, že prášek na spaní je nezbytný k tomu, aby byli plnohodnotnými členy společnosti, bere ho každý. Kdo ne, je samovolně vyřazen a už nemá žádný hlas. Ale kdo ví, co v tom prášku vlastně je? Kdo může zaručit, že bude prášek na všechny lidi působit stejně?

rozhodnutí jestli modifikovat, nebo nemodifikovat, ale v okamžiku, kdy ty zábrý už máme, to nemůžeme vrátit zpět.⁸ Je třeba vše pečlivě zvážit předem.

Po předložení těchto důkazů nám už musí být jasné, že je třeba ustanovit novou etiku. S našimi schopnostmi vzrostla také naše odpovědnost. Naše činy nesmí ohrožovat nás samé. Je třeba k problému přistupovat s pokorou. Ale už ne s pokorou z vědomí vlastní nedostatečnosti, musíme přistoupit k tvorbě nové etiky s pokorou pramenící ve vědomí naší moci, ve vědomí toho, co všechno jsme schopni spáchat. Podle Jonase je třeba vytvořit takovou etiku, která by nám zabránila páchat takové činy, které by ubíraly člověku na lidskosti.

1.4 Prameny a příčiny odpovědnosti

Bytí zde má účel v sobě. Protože je. Bytí je a záleží mu na tom, aby bylo. Tím, že něco má účely, nám intuitivně ukazuje, že je v něm obsaženo samo dobro. Čili účel je o sobě dobrý, protože už svojí vlastní existencí vytváří dobro.

Jonas tvrdí, že pokud konáme dobro samo o sobě, prospívá nám to, i kdyby náš záměr nevyšel. Vytváří nám to vyšší já. „Dobrý člověk není ten, který se udělal dobrým, nýbrž ten, který konal dobro pro ně samo.“⁹ Být „dobrý“ nemůže být nikdy náš konečný cíl.

Na prvním místě tedy nemůže stát vnější forma našeho chování, ale vnitřní obsah – účel, jako hlavní motor naší morálky. Ale když si vezmeme lidskou bytost se vším všudy, tak se nám neobjeví jenom nějaké racionální rozvažování o dobru. Prvotní impuls dává pocit. Pocit odpovědnosti, který je zažehnout nutkáním konat dobro. Tady je třeba připomenout, že se nemůže jednat pouze o dobro, u kterého je jistý výsledek, nebo o dobro všeobecně uznávané jako dobro¹⁰. Pocit odpovědnosti nás nutí k tomu, abychom konali dobro bez jakýchkoli záruk.

Jonasovi je jasné, že jakýkoliv pokus o etiku je třeba brát ze dvou stránek – subjektivní a objektivní. Objektivnímu prvku přiřazuje sféru rozumu a subjektivnímu cit. Cit si sám o sobě vystačí. Ale morálka a ani povinnost se bez citu neobejde. Člověk, který není schopen vnímat city, nemůže být ani morální a ani nemorální – není schopen si určit hranici únosnosti svého chování. Je odkázán

⁸ Podobnou problematikou se zabývá také Egon Bondy ve své hře *Ministryně výživy* (vydáno v Egon Bondy – Hry, str. 71)

⁹ Jonas – Princip odpovědnosti, str. 134

¹⁰ Mám na mysli společenské stereotypy – platit daně státu je všeobecně správné, přecházet silnici po přechodu a na zelenou. Tato konání člověku nikdo nemůže zazlívat. Zatímco když člověk přeběhne frekventovanou silnici, tak se názory na jeho čin můžou značně rozcházet.

pouze na všeobecně uznávané konání dobra – může od ostatních kopírovat pouze formu, nikoliv účel.

Proč kopírování všeobecně uznávaného chování jako dobrého nestačí? Někdo by mohl namítat, že pokud se konání dobra přikáže formou zákona, není třeba citu, který by volal po odpovědnosti, protože zákon se bude ctít z úcty k němu samému. To ale Jonas vyvrací. Zákon je jenom formulka, která v nás nevytvoří nutnost se podle něho chovat, ale může podpořit naši mravní odpovědnost tím, že jí stanoví směr. Úcta nedonutí naši vůli jednat, odpovědnost ano. Odpovědnost vyvolaná citem je spouštěč naší vůle.

Do jaké míry můžeme hazardovat se životem? Pokud jde o náš vlastní život, tak je to čistě na nás.¹¹ Jsme si totiž vědomi, že i kdybychom naše milá dobrodružství nepřežili, ve větší míře to neohrozí přežití lidstva. Můžeme hazardovat se sebou samými, pokud hazardujeme s druhými jako sami se sebou, už jsme vázáni jakousi odpovědností. Ať chceme, či ne, vždy budou naše rozhodnutí zahrnovat ostatní a my se nevyhneme situací, kdy se budeme muset rozhodnout za někoho jiného. Vždy zde bude přítomna vina za nezvládnutou odpovědnost za někoho jiného. Tomu se nevyhneme stejně tak, jako se nevyhneme rozhodování za jiné. Proto k tomu nesmíme přistupovat lehkomyšlnost nebo nějakou egocentrickou svévoli. Ty jediné si můžeme vyčítat.

Takovýto model se dá aplikovat jak u rodinného příslušníka, tak při práci nebo v politice. Státník má odpovědnost za ty, které zastupuje, a musí se za ně rozhodovat. Jediná mez, kterou nesmí překročit, je ohrožení lidstva. Může dát všanc svůj národ, ale ne všechny lidi. Můžu dát všanc život přítele, ale ne lidstvo. Nikdo nemůže riskovat nicotu – nebytí. Proto není možné ani připustit její možnost.

Pokud člověk jedná neuváženě ve vztahu k sobě, jde o lehkomyšlnost. Pokud jedná neuváženě v záležitostech těch, za které odpovídá, jedná neodpovědně. Pokud mi byla udělena odpovědnost za někoho, můžu být vůči němu nezodpovědná, jinak ne. Bez odpovědnosti nemůže být nezodpovědnost.

Odpovědnost je stanovena vůči někomu na určitou dobu a v určité situaci. Jonas k tomu uvádí příklad kapitána lodi a pasažéra, hlavního akcionáře společnosti, která loď vlastní. V období plavby nechává akcionář odpovědnost za část svojí firmy na svém zaměstnanci – kapitánovi a stává se řadovým pasažérem,

¹¹ Budeme se držet modelového jedince, který nemá žádné užší společenské vazby, i když je jasné, že takových lidí, kteří by neměli rodinu nebo blízké přátele, je hodně málo. Je přirozené, že si lidé mezi sebou vypěstují citovou vazbu. Jonas se ve svém výkladu tímto problémem nezabývá. Zajímá ho citová vazba, která vzniká pocitem odpovědnosti k druhému člověku. Možná změna morálních pravidel člověka, jehož bratr si zkusil, jestli jeho tělo vydrží pád z věže, Jonas v rámci otázky odpovědnosti neřeší.

zatímco na souši je odpovědnost za rozhodnutí v záležitostech firmy na akcionáři. A také, akcionář může hnát kapitána k odpovědnosti za události, které se staly s lodí v období její plavby, ale ne v období, kdy je akcionář na lodi jako obyčejný pasažér.

Jonas rozlišuje dva typy odpovědnosti. Odpovědnost smluvní a přirozenou. V případě kapitána a akcionáře se jedná o odpovědnost smluvní v obou případech. U kapitána je dané dohodou, že jeho odpovědnost za loď a pasažéry v ní je po dobu plavby, u akcionáře se jedná o odpovědnost za podnik, která je limitována obdobím, kdy akcionář vlastní akcie. K těmto odpovědnostem museli dát oba zprvu svůj souhlas. Ale je zde ještě odpovědnost přirozená. Ta není limitována žádnou dohodou. Přirozená odpovědnost je dána přírodou a jejím největším a nejvýraznějším představitelem je odpovědnost rodičovská. Ta není závislá na žádném společenském souhlasu. Prostě tu je v globálním měřítku. Jakmile už je někdo rodič, nezabývá se odpovědností za své dítě (minimálně dokud je dítě dítětem). Rodičovská odpovědnost se nevztahuje jen na biologické rodiče. Tuto odpovědnost přejímá každý.¹²

Lidský rodič může mít různé představy o tom, jak se mají jeho děti v dospělosti chovat, ale nepopíratelné je, že v období jejich dětství jim musí věnovat nezištnou péči. Starost o děti je podle Jonase jediný přírodou daný imperativ, který není třeba nijak racionálně zdůvodňovat, protože ho prostě uskutečňujeme sami ze sebe. To, co je třeba si trochu odůvodnit, je odpovědnost ne za generaci, kterou zrodíme, ale za generace následující. K těm nás už žádné pudové nevážou. Pudově totiž zdůvodnit prostě nejde. Ale přesto máme povinnost k těmto generacím a to z pohledu odpovědnosti za bytí samo o sobě, tedy i za budoucí život. Jak musíme zajistit bytí a nemůžeme si zahrávat s nebytím, tak musíme zajistit i zdravý život všem generacím, které po nás budou následovat.

Není od věci (a Jonas tento pohled připouští) uvědomit si odpovědnost i z jiné než explicitně rodičovské perspektivy. Každý rodič musel být nejdříve vychován, za něj někdo musel odpovídat. Jednosměrnou odpovědnost můžeme vždy obrátit. Tak nezávisle na příkladu rodičů si každý jedinec musí připustit, že pokud je jakkoliv propojen se společností¹³, neodpovídá jen on sám za druhé, ale jsou zde tací, co přebírají odpovědnost za něj. V tomto smyslu je člověk tzv. ne-samostatný. Jonas

¹² Jsou nám známy případy z živočišné říše, kdy se samice jednoho druhu ujala mláďat z druhu jiného. O lidské říši nemluvě.

¹³ Můžeme se snažit distancovat od společnosti, jak chceme, ale vždy nám s ní zůstanou nějaká spojení. Vybavuje se mi jediný příklad, kdy by se teoreticky jedinec mohl odloučit od ostatních, a to jako poustevník, ale myslím, že za čas by si na něho někdo v „civilizaci“ vzpomněl a vydal by se poustevníka hledat. Tak i když se jeden chce distancovat, zbytek mu to nedovolí. Paradoxní na tom je, že hledání poustevníka by bylo s největší pravděpodobností podníceno právě pocitem odpovědnosti za jeho život.

dokonce tvrdí, že člověk potřebuje pociťovat odpovědnost za ostatní, že to vychází z jeho přirozenosti. Odpovědnost se tak stává nedělitelným prvkem lidského bytí. Což ovšem neznamená, že všichni své odpovědnosti dostojí.

Jonas klade maximální důraz na rodičovskou odpovědnost. Je to podle něj alfa i omega celé této problematiky. Rodič se o své dítě stará částečně díky pudům, částečně si to racionálně odůvodní. Jeho odpovědnost za dítě je „totalita“¹⁴. Neodpovídá jen za část, jen za to, jestli je dítě nakrmeno a ošaceno, odpovídá za jeho výchovu, budoucnost, štěstí. Pro Jonase je rodičovská péče archetypem vši odpovědnosti.

Z toho analogicky odvozuje i odpovědnost státníka. Nezáleží na tom, jakým způsobem se státník nebo skupina státníků dostali k moci nad společností, důležité je, že jakmile onu moc převzmou, automaticky s ní přebírají i odpovědnost za blaho lidí. Přístup státníka k lidem je také totalitní jako rodičů k dětem. Státníkovi bylo uloženo vést stát pro to, aby zajistil život jako takový tak, jak to bylo uloženo těm, co převzali úlohu rodičů. To by měla být podle Jonase největší státníková starost.

Ale nelze převádět rodiče na státníka absolutně. Jonas poukazuje na staré orientální despoty nebo vlastně na jakékoli despoty, kteří se stylizovali do rolí „otců státu“. Tím odebrali svým poddaným částečně svéprávnost a přistupovali k nim jako k hloupoučkým dětem. To ale nemá být náplní státníkovou. Oblast, ve které se přístup rodiče a státníka shoduje, by se měla skládat z vytváření podmínek zdařilého života svých svěřenců. Jedná se pouze o oblast povinnosti poskytnout něco někomu, ne převzetí moci nad někým. Ano, rodič přebírá moc nad svým dítětem, ale státník se nestará jen o malé děti, jeho moc nad svěřenci by rozhodně neměla být v takovém rozsahu jako moc rodičů nad dětmi. On má v kompetenci sobě rovné. Despotovi ostatní sloužili, státník má sloužit ostatním.

Z tohoto Jonasova stanoviska lze vyčíst názory Rousseauovy. Základní přirozené právo u Rousseaua náleží všem občanům. Ti se ho vzdají v rámci společenské smlouvy. Na základě společenské smlouvy se každý občan vzdá své moci do té míry, nakolik je jí potřeba pro správný chod společnosti. Moci se vzdávají ve prospěch státníka. Ten pracuje s představou státního celku, kde nejsou rozdíly mezi občany. A ke každému se přistupuje stejným způsobem a i stejným způsobem jim zůstává část jejich přirozeného práva.¹⁵

Vykreslit si přístup rodiče a státníka jako vlastně totožný model aplikovaný na rozlišném měřítku je velice estetické. Zdá se, že by se tak vytvořil velice dobrý a

¹⁴ Jonas pro to používá konkrétně tento výraz na str. 157 v Principu odpovědnosti

¹⁵Jean Jacques Rousseau – O společenské smlouvě, vydáno v Rozpravách, str. 240nn

rychle pochopitelný systém odpovědnosti. Ale praxe rozhodně tak přímočará není. Jonas se tímto rychlým řešením nenechal zmást, tak se nenechme zmást ani my. Státník my neměl přebírat absolutní moc nad lidmi, ale musí, v rámci svoji odpovědnosti za ně, převzít takovou moc, která by zajistila zdárný život dětí, jejichž rodič jim nejsou schopni nebo ochotni takový život zajistit. Jonas na toto téma předkládá příklad povinné školní docházky nebo odebrání dětí rodičům. Z tohoto hlediska se státník stává rodičem malých dětí a přebírá za ně tu absolutní odpovědnost, jakou mají mít jejich vlastní rodiče. To se děje v rámci státnické odpovědnosti.

„Je těžké, ne-li nemožné, nést odpovědnost za něco, co člověk nemiluje, takže k tomu dříve v sobě vytváří lásku, než by konal povinnost ‚bez náklonnosti‘.“¹⁶ K tomuto názoru Jonas dospěl, když se zamyslel nad citovou podobností u rodiče a státníka. To, že rodič miluje své dítě jako předmět své odpovědnosti je jasné. I státník by měl milovat svůj národ. Ale už ne jako rodič své dítě, ale jako syn svou rodinu, své kořeny. Protože on se stará o sobě rovné jako se starší bratr stará o své sourozence. Státník žije stejně ve společenství jako jeho spoluobčané, stará se o sebezajištění jako jeho soused.

To, proč se zrovna tento člověk stane státníkem, závisí na jeho pevném přesvědčení, že jedině on je schopen zajistit lidem to, co ostatní ne, a je k tomu připraven. Podle Jonase to dělá z lásky ke svému lidu. Nebo by aspoň měl.

Jinou věc, kterou si musíme uvědomit v rámci totality odpovědnosti je její nepřerušitelnost. Rodiče nemůžou opustit dítě na pár dní, aniž by zajistili péči o ně. Stát nemůže být delší dobu bez vlády. Tak taky, každý, kdo nese totální odpovědnost, se musí zabývat svým objektem s ohledem na jeho minulost, současnost a hlavně budoucnost. Role minulosti se může zdát minimální, ale přesto není nevýrazná. Například když rodič nevezme v potaz, že jeho dítě kdysi mělo alergickou reakci na včelí bodnutí a vezme ho prohlídku včelích úlů. Minulost nastoluje fakta, se kterými pracujeme v současnosti, abychom připravili co nejlepší budoucnost pro objekt naší odpovědnosti. Pro Jonase je nejdůležitější budoucnost.

Jonas pojímá odpovědnost tak, že „není nic jiného než morální doplněk k ontologickému stavu našeho časového bytí.“¹⁷ Ačkoliv se odpovědností široce zabývá, pořád je mu jasné, že se jedná jen o nástroj k tomu, jak něčeho docílit. Odpovědnost není určující prvek pro budoucnost, ale budoucnost je určující prvek pro odpovědnost za ni. Odpovědnost je něco, co spoluvytváří člověka, ale ne jen z perspektivy mezilidských vztahů, ale hlavně jako součást lidskosti.

¹⁶ Str. 160 Princip odpovědnosti

¹⁷ Str. 164 Princip odpovědnosti

Rodič se zabývá budoucností svého dítěte a odpovídá za ni v období jeho dětství. Na jak dlouhou dobu ale odpovídá státník za svůj lid? Na období svého mandátu? Reálně ano, ale byl by to špatný státník, kdyby podnikal kroky, které by zasahovaly jen do horizontu několika let. Státník by měl přemýšlet nad budoucností několika generací svého lidu. V tomto ohledu to měli dřívější státníci mnohem jednodušší. Měli jistotu, že za dvě generace se svět až tak výrazně nezmění a kroky, které ve svém úřadě provedou, budou mít trvání i tehdy. Dnes, podle Jonase, víme o budoucích dvou generacích jen to, že nic nebude tak jako dnes. Technický pokrok jde rychle dopředu. Jak tedy může státník zajistit vzdálenou budoucnost, když si nemůže být ničím jist? Státník může použít moderní prognózy budoucnosti, ale musí počítat s tím, že se jedná jen o teorie budoucnosti, které se nemusí hned tak vyplnit. Díky těmto prognózám také musí počítat s delším časovým horizontem než dvě generace. Poškození ekosystémů v jeho určité oblasti by mohlo mít dopad na všechny budoucí generace zde žijící.

Jonas přiřkl státníkovi jediný neomezeně platný imperativ a to ten, aby bylo možné vytvářet politiku i v budoucnu. Aby měl každý státník zdravou konkurenci, která by jej nejen nutila vydávat ty nejlepší výkony, ale zároveň hlídala jeho chyby a přešlapy v úřadu. To je to jediné, co naprosto jistě může a musí státník ve svém úřadě zajistit.

Za budoucnost čeho všeho odpovídáme? Za budoucnost lidstva a jeho životního prostředí. To by mohla být jednoduchá odpověď. Zastavme se s Jonasem na chvilku u oné přírody. Ano, máme chránit přírodu minimálně tak, aby budoucí generace v ní mohli mít stejně kvalitní život, jako máme my. Jak moc je třeba přírodu chránit? Příroda je sama o sobě. Pokud do ní nebudeme zasahovat, je zcela soběstačná. Čili měli bychom odpovídat převážně za naše zásahy do ní.

Sama o sobě povinnost za budoucí ještě neexistující generace se dá prezentovat jako jeden z mnoha sofistikovaných nesmyslů, ale Jonas k tomu má pádné zdůvodnění. Nejsme povinováni k věcem, o jejichž existenci nevíme, jestli bude dobrá. Nemáme povinnost objevit vynálezy. Ale máme odpovědnost za to, u čeho zakoušíme dobro jeho bytí. Tak Jonas zmiňuje svobodu nebo odpovědnost. A u samotného bytí člověka to platí také. Odpovědni jsme za to, co tu je a o čem víme, že je dobré. A měli bychom zajistit tyto věci i do co nejvzdálenější budoucnosti.

Jako archetypální objekt naší odpovědnosti zvolil Jonas novorozence. Ten nemá bez pomoci možnost přežít. Povinnost člověka ujmout se ho je dána nejen pudově, ale Jonas je pevně přesvědčen, že i morálně. I kdyby nebyla tato povinnost podporována pudy, tak i přes to by ji lidé plošně plnili a to ze svého vlastního

etického přesvědčení. K tomu dochází tím, že se cítí být v lidské rodině a tak spoluodpovídat za jiné lidi. To je také podle Jonase důvod, proč se stát stará o děti a někdy tak i zastupuje rodiče.

Jonas z morálního hlediska nebere usmrcení dítěte jako větší zločin než jakoukoli jinou vraždu, ale mnohem závažnější je pro něj nechat dítě umřít hlady.

1.5 Odpovědnost „za co“ a „před čím“

Jonas v tomto smyslu poodkrývá různé pohledy na tuto problematiku. První je odpovědnost za své činy před ostatními. Člověk musí odpovídat za své činy a jejich důsledky. Za ty má ručit. A z právního hlediska za ně i ručí. Zajímavý případ je, když je zločinec přistižen v přípravné části svého činu a tedy nikdo není poškozen. Tehdy se Jonas ptá, proč je legislativou takový člověk potrestán? Jedná se o „znovunastolení porušeného morálního řádu“¹⁸. Pokud by někdo v tomto směru chtěl zacházet tak daleko, že by postihoval každého, kdo přemýšlí o vykonání zločinu, tak by se u Jonase setkal s nepochopením. Jonas zahrnuje přemýšlení nad zločiny a případné pocity viny z toho do soukromí každého z nás a nechává v tom každému naprostou svobodu. Člověk se může cítit odpovědný za své myšlenky sám před sebou, ale legální dopad může nést jediné, když je (třeba jen připravované) činěn odpovědným někým jiným než je on sám, tedy společností.

Něco jiného je odpovídat za jiné před jinými. Takhle odpovídá třeba nadřízený za své zaměstnance nebo rodič za své děti. Ale tato odpovědnost není tak fatální, jak by se zdálo. Nadřízený má sice problém, když jeho zaměstnanec udělá nějakou větší chybu, ale zároveň má problém i onen zaměstnanec. Jestli má problém dítě za nějakou lumpárnu, to záleží na rodičích. U tohoto typu odpovědnosti může být člověk podle Jonase zproštěn jakékoliv viny.

Pak je tady odpovědnost za ostatní před sebou samým. Ta nepracuje se situacemi, kdy už se něco stalo a my za to neseme následky. Jde o to, že teprve musíme něco udělat a jsme odpovědní za to, že to uděláme. Nejedná se ani o odpovědnost typu „musím si zaplatit nájem“. V tomto typu neodpovídám ani za sebe a ani za věci, které mají přímou návaznost na můj život, jde tu o úplně jiné subjekty, ke kterým sice nemám přímé vazby, ale nepostarat se o ně by bylo zásadním přestupkem v mém vnitřním morálním řádu. „Věc se stává mou věcí, protože má je moc, a ta má příčinný vztah právě k této věci.“¹⁹ Čili jakmile je třeba

¹⁸ Princip odpovědnosti str. 143

¹⁹ Princip odpovědnosti str. 144

něco vykonat a já to můžu vykonat, je to v mé moci, pak je mou povinností to vykonat. Zdá se, že by se toto tvrzení nejen přičilo reálné praxi, ale hlavně by člověka neskutečně zavazovalo. Jonas k tomu přidává ale ještě jednu podmínku – pocit odpovědnosti. Pouze pokud nás nutí cit k činu ve prospěch jiného objektu, je třeba tento čin vykonat. To, že člověk poslouchá pocit, není podle Jonase vůbec špatně, naopak pocit nás směřuje ze všeho nejlíp, protože podnětem k pocitu je poznané dobro věci a ne nějaká idea odpovědnosti, ta u Jonase nemá vůdčí roli. „První je povinnost, aby byl objekt, druhá je povinnost konat, náležející subjektu povolanému ke správě věcí.“²⁰ V tom hraje emoce lásky jednu z nejhlavnějších rolí. Formální konání povinnosti je pro Jonase naprosto nepostačující. Jedině cit člověka vyprovokuje k oddanosti a strachu o druhého. Vyprovokuje v člověku potřebu odpovídat za to, co je správné. Pak se nemůže stát, že by byl člověk zaveden do nějaké slepé uličky.

1.6 Odpovědnost za svět a jeho budoucnost

Zpočátku by bylo možná dobré ujasnit si, z jakého hlediska vlastně k budoucnosti přistupujeme? Jonas po letmém průzkumu historie tvrdí, že lidé přistupovali k budoucnosti vždy stejně. Na budoucnost se dívá spíše jako na pojem, který je vytvořen naší přítomností. Budoucnost jako stav současného pohledu vpřed.

S tím souvisí i vnímání účelu v dějinách²¹. Jonas si myslí, že dějiny nemůžou mít účel. Ano, my můžeme říci, že používání logaritmického pravítka nebylo tak dokonalé jako použití kalkulačky a použití kalkulačky není tak dokonalé jako použití moderních výpočetních programů. Můžeme posoudit minulost vzhledem k přítomnosti, ale nemůžeme určit cíl dějin, který by třeba mohl vyvrcholit v době budoucí. Takové cíle si můžeme (nebo snad i musíme) určit jako pravděpodobné, ale nikdy jako jisté a přizpůsobovat jim tak naše jednání. Na tom už se lidstvo mnohokrát spálilo²². Člověk sice technicky vyspívá, „avšak lidské bytí, sice jiné, nebylo proto nikdy „ve větší míře nehotové“, než je dnes.“²³

Tak můžeme s Jonase říci, že sice lze naplánovat budoucí projekty, ale nemůžeme zaručit, že se zrealizují a vlastně za ten nezdar nemůžeme přímo

²⁰ Princip odpovědnosti str. 144

²¹ Například křesťanské pojetí dějin nebo přímo Jonasem zmiňovaný Hegel

²² Stačí, když si vzpomeneme na všemožná eschatologická očekávání různých náboženských skupin.

²³ Princip odpovědnosti str. 167

odpovídat. Nikdo nikomu nikdy nemůže stoprocentně zaručit, že jeho plány dopadnou tak, jak předpokládá. Člověk odpovídá za svoji konkrétní chybu, kterou udělá v průběhu realizace projektu, ale už nemůže odpovídat za přírodní katastrofu, která projekt rozmetá na kousíčky. S budoucností jako s nepředvídatelným prvkem můžeme pracovat jen ve formě plánování.

Pokud chceme zabezpečit budoucím generacím člověka hodný život, musíme si nejdříve definovat jaký je náš dobrý život a co obsahuje²⁴. Člověk je propojen s přírodou. O tom nemůže být pochyb. Jak moc člověk přírodu potřebuje? Kdybychom nahradili přírodní produkty syntetickými a svoje okolí obklopili vlastními výtvary, byl by tento život ještě stále hodný člověka? Jonas tvrdí, že ne. Tím, že člověk ztratí spojení s přírodou, ztratí tím i část sama sebe. A to je pro zachování budoucích generací nemyslitelné.

Dřívější přístup, který tvrdil, že člověk má nejvyšší důstojnost ze všech složek přírody a proto mu musí příroda nakonec vždy ustoupit, je překonaný v okamžiku, kdy jsme dostali moc přírodu jako celek zničit. Primát člověka se vysvětlovat čistě z biologického hlediska jako zachování vlastního druhu. To je sice běžné u všech živočišných druhů, ale žádný z druhů nedosáhl takových sebedestruktivních schopností jako člověk. Proto musí druhový egoismus ustoupit do pozadí před pudem sebezáchovným. Pokud k problému přistupujeme s Jonasem z pozice morálky, tak můžeme říct, že „moc v jednotě s rozumem s sebou nese odpovědnost.“²⁵ Tohle musíme mít na paměti vždy, když chceme vstoupit do přírodního chodu věcí. Jsme schopni narušit symbiotickou rovnováhu přírody (a taky jsme to už několikrát udělali), tak musíme taky brát v potaz, jaké následky díky našemu vměšování nastanou.

Nejenže člověk těmito zásahy synteticky posouvá přirozený vývoj přírody (a není schopen určit, kam jím nasměřovaný vývoj povede), ale také tím mění svou vlastní podstatu. A je otázka, jestli člověk po tom, co se takto stane „vládcem přírody“, zůstává člověkem ve svém vlastním lidství, které chce Jonas zachovat budoucím generacím. Naše snaha by měla také směřovat k tomu, abychom zůstali lidmi.

Jonas tvrdí, že se lidstvo zabývalo vlastním úspěchem, protože ten ho uspokojoval. Tak jsme se zdokonalovali v technickém směru, že jsme zde byli úspěšní. Ale nebyli jsme úspěšní jen v technice, také ekonomicky a potažmo

²⁴ Jonas pracuje s vizí, že současný život je ještě stále hodný člověka. Také je třeba vzít v potaz, že Princip odpovědnosti byl vydán v 80. letech minulého století. Jak se za tu dobu změnila životní úroveň lidských mas, je otázkou.

²⁵ Hans Jonas – Princip odpovědnosti str. 205

biologicky se nám daří. Tady ale nastává problém, pro vlastní blahobyť a rozšiřování vlastního druhu jsme se rozmohli ve sféře konzumu. Pro vlastní pohodlí jsme se naučili spotřebovávat nezměrná množství materiálu ať obnovitelného nebo neobnovitelného. To má za následek pustošení planety. Jde o to, že nadprodukce je vysoká a vlastně ani nejde zastavit. Blahobyť vede k vyšší porodnosti a zase k vyšší produkci materiálu. Jonas vidí problém v tom, že naše zdroje jsou vyčerpateľné. Vidí obraz naprosté zkázy a zubožených mas.

Hledá cestu, která by zabránila tomuto obrazu. Je mu jasné, že tohle nezmůže jedinec, ale je třeba, aby se řešení ujala celá společnost, tedy vlády států. Je mu jasné, že je třeba zcela ovládnout všechny mocnosti, které jsou schopny nějak manipulovat s přírodou a společností²⁶. A to může udělat jedinečně vláda. Respektive je třeba najít nějakou moc nad mocí. Moc, která by si byla naprosto vědoma odpovědnosti za planetu a dovedla zkrotit lidské technologie. Začíná přemýšlet nad různými státními systémy a jejich schopnostem ochrany Země.

1.7 Kritika utopií jako etik budoucnosti

Když se na problém podíváme co možná s největším odstupem, může se nám jevit, že by volba nebo vytvoření nějaké utopie mohla být tím nejlepším a nejjednodušším řešením. Problém budoucnosti lidstva je přece to, co utopie řeší. Tak proč Jonas nevolí tuto variantu? Je třeba si uvědomit jaký je proces vývoje společnosti v rámci utopického přístupu. Společnost je špatná. Lidem se v ní dobře nežije. Proto je třeba vymyslet takové zřízení, kde by bylo dobře všem. Je třeba vytvořit „dobré místo“. Východiska utopie jsou zcela odlišná od Jonasových. Jonas netvrdí, že je současný život lidstva špatný a je třeba vytvořit život lepší. Současný život neposuzuje. Ale obává se o život budoucí. Utopie se sice obrací do budoucna, ale s tím, že budoucnost bude lepší než přítomnost. Jonasovi jde o to, aby budoucnost zůstala stejně dobrá jako přítomnost. Proti zlepšení života nic nenamítá, pokud tím člověk zároveň neztratí část svého lidství. Za této situace Jonasovi nezbývá, než se vůči utopiím tvrdě vyhradit.

Ačkoliv Jonas odmítá utopii, diferencuje dva její proudy. Dělí ji na „ideální“ a „nejlepší možný stát“²⁷. Ideální stát zůstává v lidských představách a je jasné, že není možné ho zrealizovat. Je to jenom představa praktického využití nějaké abstraktnější myšlenky. Neřeší praktické problémy, které mohlo vyplývat třeba

²⁶ Do jaké míry mohl Jonas pracovat s myšlenkou ovládnutí lidí pomocí masmédií?

²⁷ Hans Jonas – Princip odpovědnosti str. 251

odlišných přístupů k problému odlišnými jedinci. Naproti tomu „nejlepší možný stát“ tyto problémy řeší. Druhý typ utopie se mnohem více přibližuje reálnému využití. Tento směr se snaží vytvořit „nejlepší možný stát“ na základě zvolené ideje. Ale tato idea může podstupovat do pozadí, nebo lépe řečeno není to absolutní dogma ve všech otázkách. V této teorii jsou zohledňovány přirozené možnosti člověka a jeho prostředků. „Nejlepší možný stát“ je nerealizovatelný stejně tak jako „ideální stát, ale na rozdíl od něho je schůdné myšlenky „nejlepšího možného státu“ aplikovat ve skutečné politické praxi. Ale ne jako celek, jen některé prvky.

K tomuto názoru Jonas dochází poté, co podrobuje hlubokému zkoumání marxismus. Ten se tváří, že představuje zrealizování „nejlepšího možného státu“. Jonas marxismu, jako diktatury vytvořené z utopické myšlenky, přiznává jisté výhody ve využívání fikce. Převážně se jedná právě o plošné tvrzení, že lze zrealizovat utopický ideál. Což může plošně lidi podnítit k jeho naplnění. Druhá věc je fiktivní nastolení všeobecné rovnosti. Utopický ideál jako pohon mas je v pořádku, pokud je stále jasné, že se jedná o fikci, a nebude se utopická myšlenka aplikovat ve všech případech. Co se týče všeobecné rovnosti lidí, tak se jedná opět o utopistickou ideu²⁸, která je absolutně nerealizovatelná. Žádné lidské zřízení se neobejde bez hierarchie moci a tím i výhod.

„Tím, že zde hovoříme pro „zdání“, neříkáme nic víc, než že názory lidí, ať již pravdivé či nepravdivé, jsou samy činitelem v chodu událostí.“²⁹Tohle je všeobecné pravidlo, které lze velmi dobře aplikovat v nejen marxismu. Marxistická utopie falešnou víru hojně využívala s tím, že je někdy mnohem lepší lidi balamutit, než jim říkat tvrdou realitu. Proti tomu Jonas namítá, že je možné, že tvrdá realita lidi nadchne stejně mocně jako milosrdná lež.

Jonasovi v marxismu, jako příkladu utopie, který si zvolil, nevadí, že chce primárně uspokojit široké masy a až posléze že má v plánu řešit morální stránku společnosti. To je pro něj ten nejmenší zádrhel. Jako alarmující ale vidí u marxismu to, že se zamlčuje, co bude následovat po uspokojení mas. Neměl by mu zas tak moc za zlé, že by se při onom vytváření blahobytu zlikvidovaly méně potřebné součásti lidské civilizace jako třeba některá odvětví společenských věd či by se rapidně snížila kulturní úroveň, ale Jonas se obává, že by se pro uspokojování mas zničil nějaký prvek lidskosti. Čili že by budoucí člověk už nebyl takovým člověkem,

²⁸ Pro názornou představu toho, jak komplikované je zavést ideu rovnosti do praxe, svědčí třeba současná snaha zrovnoprávnění genderových skupin anebo přístupu k dětem jako rovnoprávným členům společnosti. Nyní nemám na mysli právní responsibilitu, ale přístup k dětem v rámci výchovy, nebo jenom komunikace jako k sobě rovným. Tento ideál není rozhodně všeobecně přijímaný, natož aplikovaný.

²⁹ Hans Jonas – Princip odpovědnosti str. 222

jakým ho známe dnes. A kvůli této možnosti narušení přirozenosti člověka je celý marxismus pro budoucnost nemožný. Tento argument se dá přenést i na všechny utopie, které by si kladly nárok na zrealizování ve jménu lepší budoucnosti. Jakmile se vyskytne možnost, že by bylo ohroženo lidství jak po fyzické, tak i po mentální stránce, měli by vládcové zvolit bezpečnější (konzervativnější) variantu.

Je třeba si uvědomit jednu věc, která nemusí být na první pohled tak zřejmá – technický pokrok se stává utopií. Utopií ve smyslu vnášení naděje do schopností techniky. Stačí, když se podíváme na to, co všechno dovede lékařská věda – obnovovat funkce oddělených končetin, transplantovat orgány. Nebo na poli telekomunikace. Spousta lidí věří v technický pokrok. Stejně tak jako spousta lidí věří v utopické myšlenky. Pro Jonase je důležité uvolnit se z těchto představ a přistoupit k etice budoucnosti bez jakýchkoli předsudků.

Nutnost zbavit se romantických představ o idylické budoucnosti je naléhavá. Pokud si člověk nezačne rychle a zcela uvědomovat důsledky svých činů a omezovat nežádoucí efekty svého jednání, tak se mu může stát, že to nebude on, kdo bude řídit svou budoucnost, ale příroda sama. V tomto případě by ale nikdo nezajistil přežití lidského druhu, naopak by bylo spíš pravděpodobnější, že lidský druh nebude. Kolik z nás něco takového chce? Proto je důležité mít pod dohledem každý náš expanzivní krok.

Tak by se měla etika odpovědnosti za budoucnost skládat nejen z naděje toho, že lidský druh sám sebe nezlikviduje, ale hlavně strach. Strach o budoucnost, které nás nutí ke starosti o své potomky a jejich životní prostředí. Tento typ strachu je spouštěč etiky dějinné odpovědnosti.

1.8 Subjektivní a objektivní odpovědnost

Odpovědnost se dá rozdělit na subjektivní a objektivní. Objektivní taková odpovědnost, kterou nese více lidí, a nezáleží na tom, kolik je předmětů odpovědnosti. Subjektivní je odpovědnost jednoho člověka k jednomu nebo více předmětům.

Spouštěč subjektivní odpovědnosti je cit k předmětu odpovědnosti. Cit jako takový je to, co nás donutí jednat. Ačkoliv by se třeba některým z nás líbilo, kdyby nás k odpovědnosti donutilo naše logické zdůvodnění, není tomu tak. Ano, potřebujeme si zdůvodnit, proč nést odpovědnost, proč se obávat o někoho nebo o něco, toto zdůvodnění možná může přicházet jako první, ale nedonutí nás jednat. Jednat nás donutí náš cit, který můžeme pocítit až poté, co jsme si vše zdůvodnili,

ale bez něj bychom nezačali jednat. Zpravidla nejdříve pocítíme cit a potom si věc logicky zdůvodňujeme. Tento proces by se mohl zdát jako problémový, ale opak je pravdou. Tím, že cítíme nutnost něco vykonat, aniž bychom nad tím dlouhosáhle přemýšleli, nemáme možnost udělat logickou chybu. Cit, který vychází z pudu, vede člověka vždy ke správnému jednání.

Cit se projevuje subjektivně. Dalo by se říct, že zakládá subjektivní odpovědnost. Dá se ale použít jako zakládající u odpovědnosti objektivní? Jistý počet subjektů může pocítit pocit odpovědnosti vůči nějakému předmětu a následně se o předmět postarat. To je klidně možné, ale nelze to zaručit. Ve větším počtu lidí nelze mít jistotu, že se nevyskytne někdo, kdo tento cit nepocítí. Proto je třeba povinnost logicky objasnit a popřípadě ji právně zabezpečit. Pak záleží jen na subjektu, jestli je jeho odpovědnost konaná z citu nebo nutnosti.

Tak státník může subjektivně pociťovat cit vůči svému národu, což může být spouštěč k jeho činnosti, ale vzhledem k tomu, že vlastně zastupuje kolektiv, musí jednat z logického zdůvodnění tak, aby s tím všichni mohli kolektivně souhlasit. Zatímco jednotlivec může, ale nemusí si svoje odpovědné chování způsobené citem vysvětlovat, tak státník naopak musí a ono vysvětlení musí být schopné ustát kolektivní kritiku. Tím, že se kolektivní odpovědnost aktivně převede na jednu (nebo menší skupinu) osobu, neznamená, že se skupina zbavila odpovědnosti a ani to neznamená, že ona jedna osoba může k této odpovědnosti přistupovat subjektivním způsobem. Objektivní odpovědnost zůstává na všech, jen moc a vykonávání je převedeno na menší počet lidí³⁰.

Jak je vidět, kolektivní a subjektivní odpovědnost se v rámci společnosti nedá přesně oddělit. Jsou navzájem propletená a můžou tak vznikat osobní morální dramata. Obecně můžeme říci, že subjektivní odpovědnost sdílíme všichni jak v pasivní tak i v aktivní formě, zatímco objektivní odpovědnost sdílíme všichni v pasivní formě a aktivně jen za určitých podmínek³¹.

1.9 Jonasova základní myšlenka odpovědnosti

³⁰Tak se dá říct, že skupina je kolektivně odpovědná za výběr toho, komu tuto moc dává.

³¹ U politiků v období mandátu, u obvyčejného člověka v období voleb. Jinak může jít třeba jen o určitou oblast, příkladem může být třídění odpadu, kdy je aktivní odpovědnost dána každému z nás, zatímco odpovědnost za způsob zpracování vytríděného odpadu je dána jen někomu.

Stane-li se někomu, že přijde k diskutujícím lidem a zeptá se jich, o čem že to mluví, oni mu odpovědí, že o Jonasově pojetí odpovědnosti, a ten člověk o tom neví vůbec nic, jak mu to lze rychle vysvětlit, aby se mohl snadno zapojit do rozhovoru?

Nejdřív by bylo možná dobré uvědomit si, proč vlastně řešíme otázku odpovědnosti. Pokusíme-li se dívat co nejvíc z Jonasova pohledu, vidíme stále větší a barvitější hrozbu jistě sebezáhuby zapříčiněnou naší vlastní touhou po dokonalosti a pohodlí (a taky, jak si myslí Jonas, touhu po stále novém úspěchu). Vzhledem k tomu, jak rychle se lidstvo technicky vyvíjí (a možná i jako odraz science-fiction literatury), je třeba se zamyslet nad tím, jestli může existovat něco, co by nás, lidi, mohlo v tomto pokroku zastavit dřív, než to učiní naše vlastní výtvoř. Dnes nám už musí být jasné, že prostá představa příchodu nějakého člověka nebo skupiny lidí, kteří svou vlastní autoritou jednoduše zakáží překročit jisté hranice, patří do sféry těch nejideálnějších utopií. Morální pravidla zadaná zvenčí možná platí na někoho, ale rozhodně ne na každého. To, co je schopné nás zastavit těsně před propastí, nemůže být plamenná řeč jakéhosi lidského idolu, ale my sami. My sami sobě musíme dát impuls přestat nebo začít něco dělat. Tento impuls se dá obšírně nazvat odpovědností.

Podle Jonase je odpovědnost u člověka způsobená citem, má pudový základ. Je jasné, že tento cit nebude mít každý, někdo ho mohl ve prospěch svého rozumu potlačit, ale takových lidí je rozhodně mnohem méně než těch, kteří by neposlechli vnější rozkaz daný jinou osobou. Jsou lidé, kteří se řídí sami sebou a jsou lidé, kteří se řídí tím, co je všeobecně platné. Naštěstí nemusíme volit „buď a nebo“, ale můžeme použít obě dvě varianty, rozumovou i emocionální.

Jonas tvrdí, že pudy pro nás nejsou špatné a neměli bychom je ztrácovat³². Pudy nás pudí k tomu, co je dobré. A dobré může být třeba zachování sebe sama nebo zachování mládeže, které by samo sebe nezachovalo. Jednoduše k zachování všeho. Odpovědnost, jejíž součástí tento pud zachování je, nás nutí k tomu, abychom se postarali o svět a člověka v takové podobě, v jaké je nám znám. Zdá se, že se v pojetí člověka jako bytosti uctívané pro ni samu inspiroval Feuerbachem.

Pocit odpovědnosti donutí nejen obyčejného člověka postarat se o předmět své povinnosti, ale ten samý pud donutí i státního úředníka postarat se o obecná ustanovení, která by se snažila zajistit ochranu pro všechny potenciální předměty odpovědnosti.

³² Tady by bylo dobré si uvědomit, že podle některých etik (nejznámější je v tom etika křesťanská) je třeba potřeby těla potlačovat a věřit jen svému rozumu. Může se nám zdát, že je tohle mínění v dnešní době již překonané, ale vyskytují se společenské okruhy, které se takovými pravidly stále řídí.

Z toho plyne imperativ, že můžeme dělat cokoliv, co neohrozí budoucí existenci člověka takového, jakého ho známe dnes. Tím se myslí, že nemůžeme nijak narušit člověka jak fyzicky tak ani mentálně (do mentální sféry patří také příroda v nepozměněné formě, protože svou existencí vytváří člověku prostředí pro život v plnosti jeho vlastního lidství).

2 Robert Spaemann

2.1 Ontologická otázka člověka

Spaemann přijímá bytí jako nepodmíněné dobro. Nejedná se mu o „bytí pro“, ale o čisté bytí bez jakékoliv účelovosti k jinému bytí. Pokud bytí samo o sobě, tak je dobro. Tato myšlenka je předena od antiky napříč křesťanstvím. Spaemann ji přejímá a vlastně na ní zakládá celou svou filozofii.

Bytí tím, že není předmětem, který by určoval jiné bytí, se stává „bytím sebou samým“. Na tomto pojetí bytí je založena objektivita. „Bytí samo sebou“ je najednou to, k čemu směřují naše snahy. Pro Spaemanna je velice důležité uvědomit si, že každé bytí je možné brát z pohledu „bytí samo sebou“. Tím, že mu uznáme jeho autonomii, uvědomíme si i autonomii sebe jako „bytí samo sebou“. A protože bytí je dobro, tak i veškeré snahy o to, aby bytí bylo, vedou k nepodmíněnému dobru.

Při neustálém výrazu slova „bytí“ se v tom člověk může velice rychle ztratit, ale základní myšlenka tohoto vztahu je jednoduchá a v praktickém životě se předpokládá její použití. Jde o to, že když já uznám druhého jako schopného rozhodovat se a manipulovat se svou vlastní bytostí, tak automaticky předpokládám, že já budu uznán jako schopný tak nakládat se svou bytostí, a hlavně si uvědomím, že jsem taková bytost, která se může rozhodovat a manipulovat sama se sebou tak, jak uzná za vhodné. Tento způsob vnímání má stejnou váhu nejen pro jiné bytosti, ale i pro mě jako pro jednu z mnoha bytostí.

Je třeba si uvědomit, že když mluví Spaemann o „bytí sebou samým“, myslí tím člověka. Na základě Aristotelovy definice Spaemann odlišuje člověka od ostatního světa tím, že má rozum. Člověk má mimořádnou pozici. Rozumem se člověku otevírá nezměrný horizont, který není ohraničen pudovostí. Vidí napětí mezi životem podřízeným pudy a rozumem. Ačkoliv se život a rozum odpuzují, v člověku fungují současně. Rozum nám dává schopnost vidět sebe sama zvenčí. Toho zvířata ani rostliny nejsou schopny. Rozumová bytost je současně bytostí živou, která neustále interpretuje svět ze své perspektivy, vlastní moci být. Rozum jako věc, která nezapadá do žádné kontinuální vývojové kolonky, se vymyká přírodní přirozenosti a posouvá nás do jiné dimenze. Tato dimenze dovoluje vše relativizovat.

Když se na chvíli pozastavíme u tohoto speciálního daru – rozumu, můžeme si ujasnit, jaké výhody máme na rozdíl od zvířat. Zatímco zvířata vidí sama sebe vždy jen ze své pozice a plní vždy jen své pudové potřeby, tak nám rozum umožňuje upustit od vlastní sebestřednosti a hledět na situace z různých perspektiv a přistupovat k nim různými způsoby. Dává nám nekonečné možnosti. Rozum nelze vyvíjet, je daný, ale lze jej poodkrývat. Spaemann má představu částečného zastření rozumu. Připodobňuje ji ke stavu polospánku, kdy se chceme probudit tak, jak chceme mít „čistý“ rozum. Není zcela probuzen a zůstává ve své funkci nám nedokonalý, ale zároveň se nijak nevyvíjí. Čistý rozum je předvídaní něčeho dokonalého, tak se rozum můžeme snažit jediné odkrývat, ne budovat a tím se snažit nějakým způsobem dosáhnout dokonalosti.

Rozum je naprosto samo sebe uvědomělé vědomí v nejčistší formě. Setkáváme se zde s paradoxem. Rozum je sice nekonečný ve svých vlastních možnostech, ale tyto možnosti jsou jen v oblasti vědomí. Rozum nemůže žádným způsobem popsat nevědomí. Uvědomuje si hranici mezi vědomím a nevědomím. Hranice je mu jasná jako okraj toho, kam může zajít. To, co je za tímto okrajem, mu zůstane stále neznámé. Rozum je schopen operovat pouze ve vědomé oblasti. Nemůžeme říct, co je nevědomé, protože na to hledíme vždy z pozice vědomého.

Když se vrátíme zpátky k člověku, tak nemůžeme uvažovat o adekvátním pojmu vědomého života. Rozum je jen součástí života. Takže i vědomí je jen částí. Člověk je duchovní a zároveň pudově pragmatický. U člověka se tedy nejedná o zvířecí přirozenost. Člověk má přirozenost lidskou, jejíž nepostradatelnou částí je právě rozum. Díky němu se lidská přirozenost může neustále vyvíjet do nekonečna. Vrátime-li se se Spaemannem k jeho antické inspiraci, tak lidská přirozenost je mít logos.

Takže na otázku jak Spaemann vnímá člověka, si můžeme odpovědět, že se jedná o na ničem nezávislé bytí, které se odlišuje od ostatního světa svým logem. Na rozdíl od ostatního je schopno fungovat nejen v rovině pudové, ale i v rovině duchovní. Člověk se neustále díky svému logu může probouzet ze spánku pudového vnímání do stavu uvědomování si sebe sama jako bytí. Toto osvobodování se od pudů je podle Spaemanna to, co tvoří lidskou výjimečnost. Člověk se má pomocí rozumu pobouzet do transcendentna a svým sebeuvědomováním vytvářet dobro.

2.2 Pud a jeho překročení

Pud přichází vždy zevnitř lidské bytosti a má přednost před jakýmkoli intelektuálním zdůvodňováním. Můžeme si danou situaci rozumově sebevíc zdůvodňovat, ale pudového puzení se nemůžeme zbavit, dokud onen pud nebude uspokojen. Pud nevyjadřuje chtění naší mysli, a přesto nás donutí udělat, co chce. Směřuje vždy k zachování života a nenechá si racionálně vysvětlit okolnosti dané situace. Jde přímočaře k ukojení nedostatků bytosti. Při pudovém jednání jde rozum stranou. Zachování života je v případě pudu spojeno se zachováním těla, takže pokud mluvíme o tendenci zachování života, mluvíme o zachování naší tělesné schránky. Spaemann nerozděluje lidskou bytost na nějaké protichůdné sekce rozum a tělo. Rozum je pro něj součástí lidské přirozenosti a má na starosti transcendentální oblast, do které se pud nemíchá. Ale rozum může v některých případech potlačit pudové jednání (například, když člověk drží nějakou dietu, tak se nenají, i když tělo hlásí hlad). To ale neznamená, že pud zmizí. Člověk je schopen odsouvat plnění svých pudových potřeb. V tom se podle Spaemanna lišíme od zvířat, která své pudy plní okamžitě, co je to možné. Člověk může odsouvat plnění svých pudových potřeb, ale s vědomím, že mu bude tělo neustále signalizovat nedostatek.

O lidském jednání se dá hovořit v okamžiku, kdy si člověk svou pudovost uvědomí a nějak ji vědomě omezí. Jakmile připustíme svou pudovost a jsme schopni mentálně pracovat nejen z hlediska fyzických potřeb, ale máme-li na zřeteli i jiné stránky problému jako blaho jiných osob, úspěšné dokončení projektu, nebo rozpočtení potravinových zásob na delší dobu, pak nejednáme jako zvířata, která by myslela primárně na zachování své vlastní bytosti, ale jako člověk. Tím, že nejsme čistě pudová bytost, se pud stane příčinou našeho jednání jen v tom případě, když se ho rozhodneme uspokojit. Spaemannovi nejde o to, aby byly pudy potlačovány, ale abychom si je uvědomili a v určitých situacích je dokázali ovládnout tak, jak chceme. Jde mu o to, abychom našli Kantovskou svobodu mimo smysly.

V lidské společnosti se uspokojování pudu sebezáchovy – jídla a pití – vlilo do společenských konvencí. Spaemann se domnívá, že kdybychom zajistili svůj sebezáchovný pud příjmu živin a tekutin jiným způsobem než jídlem a pitím, tak bychom narušili jeden z hlavních pilířů lidské kultury. Zdůvodňuje to etymologicky, kdy slovo kultura znamenalo původně zemědělství, tedy polidštěnou přírodu. Hostiny, oslavy atp. sice mají jako jeden z prapůvodních účelů zajistit uspokojení hladu, ale pro člověka se stal mnohem důležitější způsob nasycení ve společnosti, která dodržuje generacemi dané konvence. Spaemann v tom vidí rituál, který svým způsobem dělá člověka člověkem. Rituál stolování se v každé oblasti trochu mění,

jako je v každé oblasti trochu jiná kultura. Společenskost vidí jako součást lidské přirozenosti. Pokud bychom z hostin odstranili jídlo, pak bychom zrušili důvod, proč hostiny konat a proč se scházet. Škrtnutím tohoto typu sociálního kontaktu bychom zrušili část lidskosti.³³

Spaemann říká, že používání pudu k zachování života – rodu, aniž by si byl člověk vědom toho, že pud používá, je naprosto v pořádku. V pořádku to přestává být tehdy, když se pro zachování života začne používat jiná metoda než přirozeně pudová. Je například proti stimulaci přírůstku obyvatel pomocí dětí ze zkumavky. Podle něj děti, které přijdou na svět přirozenou cestou, nemají nárok hnát k odpovědnosti ty, kteří je stvořili, protože rodiče mohli být hnáni chťicem bez racionálního zdůvodňování. Zatímco děti, které jsou výsledkem čistě racionálního kalkulu, se po svém stvoření můžou tázat, proč jsou vlastně zde, stvořeny v takovém počtu a v takovém prostředí, v jakém jsou. Jejich příchod by se mohl jevit jako pouhé rozšiřování rodu a ne zachování rodu, zachování sama sebe ve světě.

Přirozenost člověka nesmí být nijak omezena společností, protože přirozenost je součástí lidské bytosti a jako nikdo nesmí omezovat autonomní jednání člověka, jeho svobodu, tak také nikdo nesmí omezit jeho přirozenost, lidství, pokud si to sám jedinec nepřeje a není to součástí jeho vlastního rozhodnutí. Přirozenost je schopná jedinec vytvářet pud, na rozvažování dotyčného člověka potom závisí, jestli ten pud poslechne, či nikoliv.

2.3 Zdařilost života

Jedním ze základních pilířů Spaemannovy etiky je otázka zdařilosti života. Na této odpovědi staví vše ostatní. Podle mě každý člověk, který začíná, vědomě či nevědomě, s filozofií, se ptá sám sebe po smyslu svého bytí zde. Pak závisí jen na něm, jakou cestu si zvolí a do čeho chce vkládat svoje úsilí.

Spaemann obrátil svůj zrak do antiky a odpovědi hledal nejvíce u Platona a Aristotela.

Přišel na tři možnosti jak svůj život uspořádat v průběhu, protože život jako zdařilý můžeme posoudit, až když skončí. Můžeme se úplně zřeknout myšlenky, že náš život bude zdařilý. Můžeme vkládat své naděje do nějaké utopie, která nastane

³³ Typickým příkladem může být takové to „chození na pivo“. Co je účelem toho, že jde člověk do hospody? Pivo, nebo to, že si může popovídat s přáteli?

po naší smrti (ať už se jedná o posmrtný život nebo generace, co budou následovat). Anebo můžeme snížit naše požadavky na život a spokojit se s tím, co zrovna máme.

Aristoteles zastával poslední variantu snížení nároků na život. Tímto názorem se odklání od Platona, pro kterého je idea Dobra nepodmíněná a jen účast na ní může být zdařilým životem. Tento odklon od Platonovy představy ale pro Aristotela neznamena, že by se vzdal jakékoli naděje dobrého žití, jen k problému přistupuje z jiného úhlu než Platon. Spaemann si nevybírám Aristotela nebo Platona, ale pokouší se vytvořit jejich syntézu.

Drží se Platona, když tvrdí, že se lze účastnit idey Dobra skrze filozofii. Ten, kdo se chce účastnit Dobra, i když není zrovna filozof, má tu možnost vždy, když dělá něco dobrého. Tak se skrze konání dobra každý dostává k nejvyššímu, aniž by se na to přímo zaměřil. Při konání dobrého člověk pociťuje příjemné pocity.

Aristoteles připouští možnost prožívání blaženosti tak, jak ji chápe Platon, skrze filozofii. Ale nemyslí si, že by mohla být Platonova eudaimonie v lidském životě dokonalá. Proto poukazuje na druhou možnost, na eudaimonii, kterou prožíváme na lidské úrovni. Ta nezachází za hranice prostého člověka.

Zdařilost života může být podle Aristotela jen v životě rozumem orientovaném. Bez rozumu si člověk nemůže vlastně ani plně uvědomit, jak žije, a ani z toho mít náležitou radost. Rozum dává hodnotu člověku ve společnosti a zároveň je klíčem k mezilidské komunikaci.

Když mluví Aristoteles o lidské blaženosti, nemyslí blaženost, které člověk docílí hlubokou kontemplací, ale blaženost, která člověku přijde, když je součástí společnosti. Člověk ve společnosti je dobrý a jeho život je zdařilý, jestliže se jí dá k dispozici, ale ne jako otrok, ne jeho silou, ale jako jedinec schopný používat rozum, jako jedinec ochotný ho používat pro dobro všech.

Díky tomu, že je společnost schopna zajistit svým občanům prostředí, kde mohou být blaženi, může společnost existovat. Jejím úkolem je vytvořit prostor pro lidi, kde mohou žít a zažívat blaženost. Spaemann zdůrazňuje, že se musí jednat o polis, jak ji znal Aristoteles, protože jen taková společnost, která žila v athénské polis je schopna vytvořit prostředí, kde lidé mohou prožívat zdařilý život. Pod vládou tyrana, to podle něj nejde.

Dobro v polis se udržuje na základě cti člověka. Čestný člověk je zároveň ctnostný člověk. Spaemann si s Aristotelem myslí, že život může mít zdařilý jen takováto osoba. Tedy jedinec, který je schopen sám se rozhodovat o svém životě a který k tomuto rozhodování používá rozum. Takový člověk je schopný nahlížet na svůj život jako na celek. Je schopný ho vidět objektivně. Ten, kdo je schopen tak

nahlížet na svůj život, nemůže být nešťastný. Je schopen vidět ve svém konání dobro. To ho činí blaženým. Život ctnostného člověka je blažený nezávisle na vnějších okolnostech. Ctnosti lze nabýt pouze správnou výchovou v polis. To je jeden z jejích hlavních úkolů – vychovat ctnostné lidi.

Podle Aristotela závisí hodně na přátelství, které si v polis člověk vybuduje. Přes to, jak přistupujeme ke svým přátelům, přistupujeme i sami k sobě. V tom je vlastně zahrnuta veškerá potřeba lidské společnosti. Bez lidí okolo bychom nebyli schopni vžít se sami do sebe a pocítit dobro ve svém životě. Jenom společnost nám může ukázat, co je naše lidská přirozenost. Sdílením života s ostatními lidmi.

Spaemann jako řešení rozporu mezi platonskou a aristotelskou myšlenkou předkládá, že v každém je část něčeho božského, ale protože je toho jen část, nejsme bohy, ale lidmi. Pak nám zbývá držet se Aristotela a platonský přístup k ideje Dobra nechat filozofům.

Nezavrhuje Platonův přístup, jen vyzdvihuje potřebu společnosti pro zdařilý život obyčejného člověka tak, jak si to představoval Aristoteles. Jeho konání dobra pro polis koresponduje s Kantovou vůlí k dobru. Spaemann obojí chápe tak, že se mohou realizovat jen ve vztahu k tomu druhému, i když Kantův cíl není blaženost. Každopádně při konání dobra si nemůžeme odepřít jistou formu sebeuspokojení.

2.4 Druhový egoismus a vyhranění člověka

Spaemann směřuje k jedné věci, k tomu, abychom se vyčlenili ze soustavy živočišných druhů. Svými argumenty se tak snaží překročit „lidský druh“ a „egoismus“, který je vlastní každé bytosti s pudem sebezáchovy. Svým způsobem je to totéž, jako když se snaží odsunout lidskou pozornost od pudového chování k chování rozumovému. Jeho argumenty jsou postaveny na stejných principech, ale otázka lidského egoismu není tatáž jako otázka po pudu.

Pod pojmem „druhový egoismus“ se skrývá myšlenka toho, že jako každý jiný druh máme právo sami sebe upřednostňovat. Pod toto upřednostňování podle Spaemanna spadá také vývoj lidské kultury, protože ta je projevem naší přirozenosti³⁴. Je třeba si ale uvědomit, že naše kultura vážně ohrožuje zbytek světa. Tím, že myslíme antropocentricky (Spaemann to ztotožňuje s biocentrickým myšlením), sami sebe vlastně shazujeme. Neakceptujeme tím náš rozum, který je součástí naší druhové přirozenosti a zároveň nás vyvyšuje nad ostatní druhy.

³⁴ V lidské kultuře se podle mého názoru skrývají jak výsledky rozumnosti, tak jsou v ní zakukleny pudové potřeby a jejich plnění. Tak může lidská kultura fungovat jako prostředí pro život, kde se mohou bez problému prolínat tyto dvě sféry.

Spaemann vidí problém v přístupu současné vědy. Ta je zaměřena převážně na zlepšení životních podmínek člověka. Působí bez předem stanovené etiky, která by vědcům dávala zpětnou reflexi a zabraňovala by jim v směřování do sfér ležících mimo člověka a jeho lidství. Moderní věda si etiku zaškatulkovala jako jeden z produktů lidské společnosti a odepřela ji působnost na „pokrok“. Spaemann tvrdí, že do vědy, která začala působit bez stanovené etiky, se už nedá implantovat.

Ono ale nejde etiku snížit na předmět vědeckého zkoumání (Spaemann přímo jmenuje sociobiologii), naopak je třeba vědu usadit do okovů pouhého lidského zájmu, který bezpodmínečně podléhá jistým etickým pravidlům. Otázka po etice nastane kdykoliv, kdy je v sázce život člověka, jeho životní podmínky či když jsou týrána zvířata. Věda se k ní může otáčet zády, jak chce, ale morální otázky budou vždycky alarmovat v každém jednotlivci.

Spaemann podporuje Schopenhauerovu myšlenku, že jsme snažení se o sebezachování. Ale kdybychom byli pouze toto snažení, pak bychom vlastně nebyli. Naším úkolem je přenést se za hranici čistého sebezachování, za hranici čisté pudovosti. Pokud smysl existence zůstane pouze v jejím sebezachování, je to to samé, jako kdyby tato existence vůbec nebyla nebo se nejednalo o lidskou existenci. Na základě Kanta si myslí, že pokud člověk sám sebe chápe jako sebeúčel (takto se podle Spaemanna chápe každý, kdo sám sebe vidí jako lidskou bytost), pak má právo vysvětlovat si věci kolem tím způsobem, že mu zde jsou k dispozici pomůcky k zachování jeho vlastní existence.

K tomu se vztahuje hodnocení toho, co je „dobré“. Člověk může hodnotit věci kolem sebe z hlediska svého sebezachování. To, co je pro něj prospěšné, je všeobecně lidsky dobré. Každý náš výrok, kdy říkáme, že je něco dobré znamená, že je to dobré z hlediska zachování naší existence. Podle Spaemanna je schopnost posuzovat to, co je dobré nebo ne, součástí lidské přirozenosti a jeden z prvků, kterými se odlišujeme od zvířat. Ačkoliv přenášíme hodnocení dobrého a špatného i do jiných oblastí našeho působení než je sebezáchova, pořád je toto posuzování sebezáchovou podbarveno.

Tady se najednou dostáváme do jakoby rozporu. Abychom mohli být jako liská existence, musíme překročit potřebu sebezachování a na druhé straně každé naše hodnocení je podbarveno prospěchem naší existence. Každé naše hodnocení bude vždy podbarveno, ale my nemusíme nutně vždy mluvit o sebezachování ve světě. Naším úkolem je vykročit nějakým způsobem z tohoto kruhu. A po tomto způsobu se Spaemann pídí. Jak vykročit k lidské nepodmíněnosti? Nestačí mu Kantovo svědomí. Jde mu o to, kde je účel našeho směřování. Ve svědomí ne, musí

to být něco zažšího, něco, co není podmíněno člověkem. My vlastně hledáme vlastní nepodmíněnost. A nacházíme ji podle Spaemanna v náboženství. V Bohu. Díky tomu jsme schopni překročit svoji živočišnost a egoismus z nich vycházející.

2.5 Člověk jako prostředek nebo účel?

Proč bychom měli podle Spaemanna vidět člověka jinak než jakýkoliv jiný objekt? Přístup k člověku musí být jiný od přístupu k ostatnímu světu, protože člověk je jiný. Tím, že je rozumovou bytostí, která je schopna transcendentna, vyžaduje si i jiný přístup.

Spaemann své myšlenky rozvíjí na Kantově imperativu. Ale uvědomuje si, že není možné, abychom vnímali každého člověka jako účel, je to prakticky nerealizovatelné. Lidé jsou zbavováni skutečnosti a tím sníženi na prostředek tehdy, když o nich začneme přemýšlet jako o těch, kteří nám pomohou k dosažení něčeho. Někomu by se mohlo zdát, že takto přemýšlí jen lidé, kteří svým chováním napodobují chladný stroj, ale o druhém jako prostředku začnu přemýšlet i třeba když jdu na úřad potvrdit nějaký dokument. Pracovnice úřadu pro mne nemusí představovat probouzející se plně autonomní bytí, ale prostě způsob, jak budu mít své dokumenty v pořádku.

Ovšem není třeba se tím nějak výrazně trápit. Náš rozum tuto situaci řeší za nás. Jako účel bere ty lidi, kteří jsou v naší blízkosti, máme s nimi úzký vztah, nebo potřebují naši bezprostřední pomoc. Tehdy nemůžeme myslet jinak, než že jsou pro nás účely.

Tento typ odpovědnosti za druhé Spaemann označuje jako „Ordo amoris“. I když se tak výslovně nevyjadřuje, chápu to tak, že se vlastně jedná o empatii. Ačkoliv empatie nevychází z Kantovy povinovací etiky, na které Spaemann staví, pořád směřuje k dobru. Spaemann nepokládá za nutné nějak speciálně rozlišovat, jestli impulzem pro naši starost o druhého je bezzájmová vůle k dobru, nebo jestli jde o naši osobní zvůli. Pokud je výsledkem dobro druhého, naše zvůle splynula s vůlí k dobru a není co řešit. Tak se nebojím použít výrazu „empatie“, ačkoli se může více jednat o individuální vlastnost, která vychází z jisté formy pudovosti.

Ordo amoris zajišťuje, že každý, kdo potřebuje v nějakém okamžiku pomoc, pomoc dostane a že každý, bude minimálně v okamžiku pomoci brán jako účel. Ordo amoris sice řeší věc jen v daném okamžiku na daném místě, ale pokud se podle něj zachová každý, když je to nutné, není nutné podle Spaemanna řešit otázky celku. Ordo amoris předpokládá, že spravedlnost a rovnováha

v odpovědnosti ve světě si vyrovná, pokud bude každý odpovídat za část světa a svět jako celek bude mít v odpovědnosti Bůh.

Do protikladu Ordo amoris staví utilitaristickou etiku, která se soustřeďuje na odpovědnost za celek. To se mu nelíbí, protože nejsme schopni odhadnout, jaký výsledek budou mít naše činy, když se při rozhodování nebudeme opírat o žádné morální zákony. Kant navrhuje morální zákon, který by klasifikoval naše rozhodnutí jako mravná, aniž bychom museli řešit, jak dopadnou. Pokud se člověk zbaví morálního zákona, zbaví se tím zároveň schopnosti posoudit, co je dobré a co zlé. A tak se v případě utilitarismu zbavujeme vlastní svobody, protože už nemůžeme rozhodovat podle svých vnitřních zákonů.

Spaemann se přiklání k Ordo amoris a nesnaží se tak zatěžovat člověka odpovědností, kterou nemůže unést.

2.6 Nutnost přírody a odpovědnost za ni

Zvíře nemůže samo sebe odhalit jako jsoucí. Není schopno vystoupit ze své centrality. Nemůže se relativizovat a ani jeho život nemůže být celek. Tak na sebe nemůže ani vzít povinnosti. Pokud ale my začneme toto zvíře brát jako „ono samo“ máme povinnosti k němu. Zvíře si nemůže pamatovat, nemá historii. Ale vnímá bolest nebo libost. To mu povolují pudy. Zabít zvíře není nic špatného na rozdíl od zabití člověka, ale odpovídáme za to, aby to zvíře co nejméně trpělo. Odpovídáme za jejich způsob života mnohem víc, než za to, jak a kdy budou usmrcena. Víceméně je naší povinností, aby měly co nejpříjemnější život, pokud tedy mluvíme o zvířatech, která žijí v područí člověka. Tehdy za ně tuto odpovědnost přebíráme. Za jednotlivá zvířata žijící volně v přírodě nemáme dle Spaemanna odpovědnost žádnou.

Je třeba ale přistupovat jinak k existenci druhů. Ty vytváří rozmanitost lidského světa a my nemáme právo je likvidovat. Naopak máme povinnost je zachovat pro budoucí generace. Protože přírodní druhy jsou také zjevení bytí, měli bychom k nim přistupovat s úctou. Pak může Spaemann říct, že „milovat něco kvůli němu samému je právě specifický způsob lidského sebeuskutečňování.“³⁵

Odpovědnost a péči můžeme mít podle Spaemanna plnohodnotně jen vůči člověku, protože mu tím pomáháme k probudilému stavu. Odpovědnost za celou přírodu máme tehdy, když se s ní zachází jako s prostředkem, který může použít ještě někdo další. Nejde tady o odpovědnost vůči přírodě, ale odpovědnost vůči druhému člověku za přírodu. Spaemann tvrdí, že je nutné nést odpovědnost za vše,

³⁵ R. Spaemann – Štěstí a vůle k dobru str. 135

co nějak nemůžeme reprodukovat ani vytvořit, za vše, co může jiný člověk užívat nebo se jen z toho radovat.

2.7 Odpovědnost „před čím“ a „za co“

Odpovídat se za své činy musíme každému člověku. To je nutné, protože já jsem člověk a ten vedle mě je také člověk. Oba jsme bytosti, které jsou schopny posuzovat dobré a špatné. K tomu se kolikrát musíme zeptat „proč?“. Každý, kdo je schopen se takto zeptat, má právo na odpověď a my jsme povinni mu ji dát. Čili jsme povinni se zodpovídat každému člověku. Tím, že mu odpovídáme, se neprojevuje jen naše odpovědnost k němu za ostatní věci, ale také naše odpovědnost za něj samotného. Protože tím, že mu odpovídáme, pomáháme mu přejít do probudilého stavu, což je vlastně náš největší úkol vůči jiným lidem jako účelům.

To je zakukleno v tom, že toho druhého tím, že se mu odpovídám, uznávám jako autonomní lidskou bytost, která se svým „proč?“ dostává ze sféry pudů do sféry rozumové. Svým uznáním přispívám k jeho uvědomování si sama sebe jako rozumové bytosti. Pomoc druhému k uvědomování si sama sebe je podle Spaemanna největší projev vůle k dobru.

Kromě toho, že člověku odpovídáme za něho samého, odpovídáme mu prakticky za zbytek světa. Odpovídáme mu za všechny věci, které použijeme jako prostředky, za to, že k nim budeme přistupovat s úctou a pokusíme se je zachovat takové, aby je mohl použít někdo jiný. Aby měli i ti ostatní k dispozici svět takový, jaký ho máme k dispozici my.

2.8 Objektivní celkový svět a subjektivní světy

Člověk, když se začíná vymaňovat z pudů a uvědomovat si sama sebe, začíná si tvořit i svůj vlastní svět, prostředí, které vnímá. Jestliže je člověk ze Spaemannova pohledu bytost nadřazená všemu ostatnímu ve světě a vše ostatní je mu k dispozici, pak by se mohlo stát, že bude dotyčný chápat sám sebe jako jediný účel a všechno a všechny ostatní jako prostředky. Podobnou formu centrality mají zvířata, ta si ale na rozdíl od člověka tuto centralitu neuvědomují. Člověk si ji uvědomí tehdy, když uzná jiného člověka jako sobě rovného, jako takového, který si vytváří svůj subjektivní svět a který je schopen sebeuvědomění jako on sám. Toto

uznání ostatních lidí jako stejných subjektů dovolí jedinci mnohem více nadhlédnout nad sebe sama i nad ostatní.

Je schopen si uvědomit získávání nezávislosti na pudech ale i setrvávání v závislosti na pudech. Nejde tady o to, že může posuzovat, nakolik jsou jiní lidé vázáni svou vlastní pudovostí, ale o to, že jim tuto pudovost odpustí. Člověk se snaží směřovat k dobru tím, že se pomocí rozumu vyvazuje z vlastní pudovosti, že si uvědomuje sama sebe a to, že může směřovat k dobru, ale ne vždy se mu to daří, ne každý se probouzí z pudů. Prvek, který sem Spaemann vnáší, je právě ono odpuštění.

Kritizuje Kanta kvůli rozdělení do dvou sfér. Ve sféře pudů za sebe člověk nemůže odpovídat, protože je právě ovládán pudy. Naopak v inteligibilní sféře je odpovědný za úplně všechno, neboť si naprosto plně uvědomuje svoje jednání. To, co podle Spaemanna Kantovi chybí, je odpuštění. Ochota odpustit druhému. Jsme ochotni odpustit druhému, že setrvává v pudovosti. Kdybychom odmítli, nemohli bychom ho už nadále považovat za svobodný subjekt. Tím, že mu odpustíme, dáváme šanci i sami sobě, že on odpustí nám naše setrvávání v pudech.

Člověk není tvořen jen sférou pudů, anebo jen sférou rozumu. Tyto dvě oblasti se v něm prolínají. Funguje v obou, i když se snaží dostat do rozumového světa, stále částečně zůstává ve smyslovém světě. Nemůžeme z lidské bytosti udělat bytosti dvě. Zůstává jediným člověkem, který se snaží osvobodit od pudů, ale nedaří se mu to, cítí vinu sám za sebe. Potřebuje, aby mu druhý toto selhání odpustil a pomohl mu k jeho vlastní obnově. Když je odpuštěno, mysl už netíží vina a člověk může dál pokračovat za svým cílem.

To, co tyto subjekty spojuje je jedno prostředí existence. Všechny subjekty mají stejné prostředky ke své realizaci. Tento fakt jim ukládá povinnost k prostředkům přikračovat s úctou a tak, aby je po našem použití mohli použít i jiní. Odpovídáme se za to, jak zacházíme se světem, protože svět nemá k dispozici jen jeden subjekt, ale všechny subjekty. Tak jako ti, co zde byli před námi, zachovali pro nás svět, jaký ho máme, tak i my máme povinnost zachovat ho pro ty, co přijdou.

2.9 Převzetí odpovědnosti

Spaemann přejímá Kantovu teorii dvou světů, podle které nemůžeme požadovat odpovědnost od bytostí, které fungují v oblasti pudů. Protože jsou podmiňovány vnějšími vlivy, nemohou si uvědomovat dopady svého chování.

Naopak je vyžadována absolutní odpovědnost od člověka probuzeného. Protože tomuto člověku je všechno zřejmé, musí být schopen se ze svých rozhodnutí také odpovídat. To je Kantův model, ze kterého Spaemann vychází.

Takže se může říct, že probuzením si člověk začíná uvědomovat sám sebe a následky svých rozhodnutí, která už nejsou zapříčiněna pudy, je schopen zdůvodnit proč se tak rozhodl, a pak i nést následky, které z jeho rozhodnutí vyplývají. Čím víc si uvědomuje sebe sama, tím víc se za sebe stává odpovědnější.

Ale jak Spaemann upozorňuje, nedostáváme se z čistě pudového světa do čistě inteligibilního, nejde o přímou cestu, buď a nebo, my v sobě neustále spojujeme tyto dvě sféry. To může vést k tomu, že ne vždy jsme schopni poslechnout náš rozum a potlačit pudy, tak jak bychom si představovali. A také můžeme velice intenzivně vnímat rozdíl mezi obdobím, kdy jsme se nechali ovládat pudovostí. Cítíme odpovědnost i za své činy z doby, kdy jsme odpovědní ještě nebyli, nebo, aniž bychom si to uvědomili, jsme se chovali pudově. Prostě se za sebe stydíme, když si uvědomíme, co jsme všechno vyváděli.

Pocit viny je první krok. To, že si člověk tu vinu vůbec uvědomil, znamená, že nad sebe nadhlédl, vymanil se z pudů a pocítil nutnost se za své činy nějakým způsobem odpovídat. Ale jak se zbavit viny? Trestem? Pokud zločinec přijímá trest za svůj čin, vědomě ze sebe dělá věc, souhlasí se svým zvěcněním. Ale trest ho viny nezbaví. Tím, že s ním souhlasí, uzná svou vinu, odpyká si jej. Ale viny se zbaví až po tom, co mu je odpuštěno. V tomto případě je trest nutný k tomu, aby mohl ten druhý viníkovi odpustit, ale trest sám viny nezbavuje. Odpuštění ano.

Trest k odpuštění není potřeba. Odpustit se dá i bez něj, ale bez odpuštění je člověk neustále zatížen vinou. Odpuštění má tu moc, že obnovuje viníkovo svědomí. Ulehčuje mu od jeho odpovědnosti za jeho špatný čin.

Odpuštění hraje u Spaemanna klíčovou roli, protože bez něj bychom se při své cestě za dobrem zatěžkávali čím dál větším množstvím vin, se kterými bychom si neuměli poradit.

2.10 Základní myšlenka odpovědnosti

Odpovědnosti je schopen jenom člověk, který už není zcela ovládán pudy. Člověk odpovídá za jiné lidi v tom smyslu, že jim musí pomoci dostat se z jejich pudovosti, aby si uvědomili sami sebe, když je v ohrožení jejich existence. Ale takto odpovídá jen za ty jedince, kteří mu jsou nablízku a o kterých konkrétně ví, že jeho pomoc potřebují. Nemůže odpovídat za někoho, kdo je mu neznámý a vzdálený.

Nemůže ani odpovídat za celek, za celé lidstvo, za celou planetu. To je nad jeho síly. Ale tím, že každý člověk odpovídá za své okolí, se nemůže stát, že by někdo zůstal bez pomoci.

Člověk odpovídá za svět jiným způsobem než za jedince. Za svět odpovídá jako za prostředky, které používají a budou používat i jiní. Když odpovídá za člověka, ospravedlňuje se za svá rozhodnutí tomu člověku, ale když odpovídá za prostředek, neospravedlňuje se onomu prostředku, ale jakémukoliv jinému člověku, který by chtěl ten samý prostředek použít po něm. Čili člověk má jisté povinnosti vůči pudovému světu, ale ne pro ten svět, ale pro ostatní lidi má odpovědnost, že svět zůstane takový, jaký ho převzal od jeho předchůdců.

3 Reflexe a konkrétní rozdíly

3.1 Rozdíl v bytí

Rozdílné pojetí našich dvou filozofů vychází, přirozeně, z rozdílného vnímání bytí. Zatímco Jonas chápe už samotnou existenci jako bytí a dobro, pro Spaemanna je důležitý přechod do transcendence, který teprve vytváří lidskou bytost hodnou úcty a uznání.

Proto každý z nich umísťuje jinam linii vymežující člověka od ostatní přírody. Pro Jonase je to prostě člověk, příslušník našeho druhu, pro Spaemanna je to sice také člověk, ale je u něj důležité, aby tento člověk byl rozhodnut vyjít nebo vycházet ze své pudovosti, aby se co nejvíc snažil oprostit od zvířete v sobě.

Odlišná definice člověka je dovádí k odlišným důrazům. Jonas si může dovolit rozjimat nad cestou lidstva jako celku. Odkud kam jsme se vyvinuli a kam až jsme ochotni náš vývoj nechat zajít, jak v oblasti technické, tak v oblasti humanitních věd. Jeho rozbor odpovědnosti lidstva za naše činy jako za činy celku reflektuje právě jakýsi pocit nedostatečného vývoje v jiných oblastech, než jsou technologie blahobytu. Proto se záměrně zaměřuje více na celek nebo na velké skupiny lidí, než na jedince, ačkoliv z jedince vychází.

Pro Spaemanna je důležitá cesta jedince k vlastnímu uvědomění, cesta od nevědomého k vědomému bytí. Člověka chápe jako toho, kdo se neustále pokouší o tento přerod. Ale protože je mu jasné, že to není snadné a prakticky naplno dosažitelné, odpouští mu, že sem tam poslechne více svoje emoce než rozum. Nedovede si představit, že bytost, která nemá pod kontrolou sama sebe, své pudy, by mohla kontrolovat přírodu jako celek, nebo aspoň vývoj lidstva. Člověk tím, že bilancuje na hraně mezi pudem a transcendencí, má okamžiky, kdy si není vědom toho, co dělá, a okamžiky, kdy si je zcela uvědomuje. Kdyby si byl vědom neustále svých činů, mohl by mít v kompetenci celek, ale protože má někdy „výpadky“, nemůže být na něj uvalena povinnost za celek. Člověk nemůže manipulovat s lidstvem, přírodou, protože jej nestvořil. Ty stvořil Bůh, ten má tedy povinnost postarat se o celek. Člověk se celkem nemusí vůbec zaobírat.

Druhý důvod může být ten, že kdyby se člověk interestoval do věci celku a nějak by do něj zasáhl, neměl by se komu zodpovídat a neměl by mu kdo odpustit. Proto pro Spaemanna zůstávají otázky existence lidstva důležité jen z pohledu jedince vůči ostatním.

3.2 Původ odpovědnosti

Spaemann se snaží dostat do mimosmyslového světa, ale zároveň se nechce podívat na lidi z nadhledu. Člověku dává schopnost transcendence pomocí rozumu, nenechá ho přijmout sama sebe s jeho živočišností. To je nedostatek, který zbavuje člověka jeho lidské jedinečnosti.

Jako jednu z vlastností, které má člověk jako bytost odlišující se od zvířat je schopnost posuzování dobrého a zlého. Poznat, co je dobré a co špatné, je podle Spaemanna záležitost čistě intelektu. Lidský úkol je směřovat k dobru. Dobro je pro člověka bytí uvědomující si svoji možnost nezávislosti na pudech. Tak je také povinností člověka toto vědomí v lidech podporovat a za to také odpovídá.

Jonas má naproti tomu archetyp odpovědnosti v rodičovském citu, který se rozvíjí do imperativu zachování lidské existence. To, co je u něj spouštěčem odpovědnosti, není racionální zdůvodnění „nějakého“ dobra, ale čistokrevný pud sebezáchovy. Tento cit staví dokonce před vůli jako to, co ji podněcuje k činnosti. Spaemann vidí činnost vůle jako to, co není podníceno žádnou emocí, ale jde o čistě rozumovou záležitost.

Myslím si, že tato rozlišná stanoviska lze demonstrovat i na různých přístupech k lásce. U Jonase vychází z oné lásky k dítěti jako něčemu bezbrannému, čemu nelze odmítnout pomoc. Jonas nemůže za nic odpovídat, pokud to už předem nemiluje.

Spaemann lásku formuluje jako překročení sama sebe a svých potřeb ve prospěch druhého. Překročením se dostáváme k nejvyššímu dobru a zároveň se tím zruší všechny naše individuální potřeby ve prospěch celku. Tímto se také jediné může dostat k pojmu „lidstvo“, kdy jedinec nezmizí v mase těl pomocí prostého součtu obyvatel, ale splyne v jednom lidství jako principu.

3.3 Odpovědnost „za co“ a „před čím“

Určení předmětu a adresáta odpovědnosti vychází u obou pánů z jejich celkového přístupu. Spaemann se snaží o co nejuniverzálnější určení, kdy adresátem jsou ostatní lidé, kteří jej mohou hnát k odpovědnosti a předmětem jakákoliv bytost, za jejíž probudilost může odpovídat, nebo prostředky, které k probudilosti mohou vést.

Jonas se soustřeďuje na zkušenost a určuje několik vztahů. Dotyčný se může odpovídat okolí za ty, co mu byli svěřeni do péče, nebo za své činy. Společnost

z toho posléze může vyvodit důsledky. Něco jiného ale je, pokud člověk odpovídá sám před sebou. Pokud odpovídá za ostatní, tak řeší dilema při rozhodování, co udělat. V otázce odpovědnosti za své činy vůči sobě nechává rozbor na každém člověku. A tady vyplývá rozlišnost.

Pro Spaemanna je pocit viny něco nepřekonaného, co člověka trýzní a šírá a čeho se musí co nejdříve zbavit, Jonas pocity viny nechává v člověku. Nevyplyvá z toho, že by ho odpovědnost vůči sobě nezajímala, spíš si nedovoluje člověku diktovat řešení.

Když se podíváme na Spaemannův princip viny a odpuštění a projedeme ho evidencí známých způsobů lidského myšlení, tak je nutné podotknout, že ne vždy je platný. Podle tohoto principu je nutné, aby nám někdo jiný odpustil naši vinu, ale jsou takoví lidé, kteří nevidí jiného jako dostatečnou autoritu k tomu, aby jim mohli odpustit, a vinou se šírají dál nezávisle na tom, že jim okolí pořád dokolečka vysvětluje, že se nic nestalo a že oni za to nemohou. Dle mého názoru se třeba v tomto případě jedná o přehnaný smysl pro odpovědnost. Jak a kde tento jev v člověku vzniká, popřípadě jak se ho zbavit nevysvětluje ani Jonas ani Spaemann.

Na základě výše zmíněného příkladu nemohu se Spaemannem souhlasit. Odpuštění je důležitá věc, která podle mě skutečně může člověka vnitřně uzdravit, ale nejde tady primárně o odpuštění druhým člověkem. Myslím, že nejdůležitější je, aby člověk odpustil sám sobě. To u spousty lidí nastane po tom, co jim odpustí někdo jiný, třeba tak rychle, že jim to ani nepřijde, a u jiné spousty lidí může trvat delší dobu, než si odpustí nějaký z vnějšího hlediska drobný prohřešek, který už si nikdo nepamatuje. Naučit se odpouštět druhým a potom sám sobě jsou dva důležité kroky ve vývoji lidského intelektu, které rozhodně nejsou automatické a kterých nemusí každý člověk docílit.

Jonas neřeší tento ohromný problém vlastní viny vůči sobě ani ne tak, že by se mu chtěl vyhnout, ale spíše protože ho zajímá praktické řešení kolektivního problému odpovědnosti. Mnohem více respektuje rozmanitost individuálního lidského myšlení.

3.4 Otázka budoucnosti lidstva

Na první pohled by se mohlo zdát, že se pánové v této otázce scházejí. Oba chtějí zachovat svět tak jak je, nebo co nejvíc tak jak je. Ale to, že se výsledky shodují, neznamená, že mají stejná východiska, což může vyústit v to, že se v dalším vývoji velice snadno zase rozejdou.

Z pohledu Spaemannovy jedinečnosti je svět pouhým prostředkem, který mají současní lidé za povinnost udržet v takovém stavu, v jakém jej přijali, aby i další lidé mohli tento prostředek používat. Člověku přisoudil imperativ zachování světa a Bohu aktivní starost o udržení celku. Čili z lidského pohledu má ideu maximální konzervace.

Jonas pracuje s touto ideou, když řeší morálku v antickém Řecku. Antický přístup byl podle Jonase dobrý do okamžiku, kdy lidstvo svou technickou mocí pojalo přírodu a začalo z ní uštípot. V tomto okamžiku Jonas začíná uvažovat nad novými východisky.

Spaemann tyto společenské změny pomíjí a spokojí se s povinností zachovat svět tak, jak ho známe. To podle něj zajistí člověku takové prostředí, kde by se mohl pokoušet o transcendenci. To je pěkná představa, ale dějinný vývoj naznačuje, že je tady docela velká možnost, že se vývoj zvrtné.

Jonas vnímá tyto náznaky a snaží se nalézt alternativu v odpovědnosti státníka, který by svým jednáním zajistil zachování lidské existence v nám známé podobě.

Podle mě není možné dát zcela za pravdu jednomu z nich. Spaemann je v celkovém vývoji optimističtější a věří tomu, že když to šlo samo do teď, tak to půjde i nadále. Jonas naopak vidí vzrůstající se lidskou manipulaci s přírodou, která, kdyby se nechala být, by mohla vést k nezvratným změnám na Zemi. Právě protože zastává myšlenku zakonzervování přírody a člověka tak, jak ho známe, pro budoucí generace, vyžaduje, aby byly stanoveny hranice, které by ubránily tuto podobu světa.

Oba dva si přejí, aby měly budoucí generace zdařilý život. Samozřejmě, že si pod tímto pojmem každý z nich představuje něco jiného. Pro Spaemanna je to uspokojení z činěného dobra nezávisle na výsledku, pro Jonase jde především o zajištění životních podmínek, ve kterých by byl člověk spokojený. Obě představy mají za cíl naplnění přirozenosti člověka. Spaemannův člověk reprezentuje lidství, když koná dobro ve všech možných podmínkách a snaží se vymanit z pozice zvířete. Jonasův člověk klidně funguje s některými pudy, naopak je třeba i podporuje, chce žít v takovém prostředí, které by mu umožnilo se plně rozvíjet.

U Spaemanna budou mít budoucí lidé stejné předpoklady pro transcendenci jako současní, jediné, o co se musí současníci starat, je, aby měli ti budoucí k dispozici svět v takovém stavu, jako ho mají oni sami. Není to lehký úkol, ale díky tomu, že se předpokládá neměnnost člověka, se o ni můžeme opřít a veškeré naše

snahy založit na tradičních morálních hodnotách, protože ty zůstávají stejné, jako zůstává stejný i člověk ve své lidskosti.

Jonas proti tomu sleduje právě změny člověka. Předpokládá, že změnami životních podmínek, které se za posledních několik století udály a neustále se dějí, se musel bezpodmínečně změnit i člověk sám. A protože se vývoj nezastavil, je zde dost vysoká pravděpodobnost, že se člověk ještě změní. Spaemann by jásal, kdyby se tato změna děla v oblasti probouzení se do plného sebeuvědomění, ale tak tomu není, a jak si oba uvědomují, nemůžeme odhadnout, kudy takový vývoj povede a kam dojde. Cesta sebeuvědomění je otázkou každého jedince, která s ním začíná a končí, cesta změny člověka na základě jeho životního prostředí začala s lidstvem a až s koncem lidstva může skončit. Pro Spaemanna není důležité takto přemýšlet, pro Jonase je tato otázka pro naši budoucnost nezbytná.

Tak Jonas prostě musí uvažovat nad tím, jak člověka ovlivňuje jeho blahobyť, jestli mu skutečně tolik prospěla technická revoluce a k jaké vykořeněnosti lidské duše může člověk se současným směřováním dojít a hlavně bude to potom člověk?

Usoudil, že je nutné si stanovit hranice lidskosti podle toho, jaký člověk dnes je dřív, než se sami modifikujeme na stroj a nebude cesty zpět. Najednou je nezbytné přemýšlet o celku. Jonasův přístup do sebe pohlcuje Spaemannovu osobní cestu k transcendenci. Každý, kdo chce, se může sám za sebe přistupovat k životu podle Spaemannova návodu, ale je nezbytné, aby ještě nějaký člověk přemýšlel nad budoucností společnosti a převzal za ni odpovědnost. Pak je možné, že se člověk dostane do situace, kdy se zde najednou projeví rozpor mezi dobrem pro celek a dobrem pro jedince. Vznikají různé problémy, které je třeba řešit různými způsoby, od situace k situaci, kdy záleží na tom člověku, který v sobě svírá odpovědnost za společenskou skupinu jak vůči té skupině, tak vůči sobě samému. Tento člověk se musí rozhodovat mezi blahem celé skupiny (z něhož by měl podíl každý člen) a mezi blahem jednoho člověka ve skupině.³⁶ Tohle nejde vyřešit

³⁶ V této souvislosti mě napadá příklad Číny. Jonas upozorňuje, že jako jeden z velkých problémů může být vysoký přírůstek obyvatel. A ten se nám už dnes ukazuje na příkladu Číny. Její vládcům to nemají jednoduché. Nedávno jsem v tisku zaznamenala zprávu, že čínské úřady násilně donutily matku k potratu v sedmém měsíci. Z našeho hlediska tady, v Evropě, se to zdá jako barbarství. Ale musíme si uvědomit, jaké podmínky čínští státníci mají. Jak mají zajistit blahobyť více než miliardy lidí? Přirozeně je nutné snížit stavy, nebo minimálně zamezit přírůstku obyvatel.

Na druhou stranu co má člověk dělat, když prostě čeká? Pokud ta matka nešla na interrupci dříve a sama, tak se dá předpokládat, že byla připravena tomu dítěti zajistit tu nejlepší péči. Není třeba rozbírat, jak nelidské je od budoucího rodiče nechat dobrovolně zahubit vlastní dítě.

A teď se na to podívejme očima státních orgánů. Omezení jednoho dítěte v rodině je nezbytné, aby mohl stát aspoň tomu jednomu dítěti zajistit co možná nejlepší život. Samozřejmě, když nějakému zákonodárci ukážete srdceryvnou fotografii konkrétního dítěte,

z pozice některé modifikace univerzálního Kantova imperativu, jak si to představuje Spaemann. Tady se potvrzuje, že všeobecný princip není možné tak jednoduše použít všeobecně. Jeden člověk, který v sobě svírá povinnosti jako obyčejný smrtelník a jako státník, nemůže používat jeden imperativ ve stejném měřítku pro obě oblasti svého zájmu najednou. Musí se to naučit oddělovat a musí si v sobě vytvořit dvě normy. Tohle si Spaemann vůbec nepřipouští.

Spaemann je ve svém hledání universálního principu jednostranně zaměřen i co se týká možnosti toho, že by se lidstvo prostě zlikvidovalo. Tato možnost našeho nebytí na Zemi ho vůbec netrápí. Oproti němu má Jonas noční můry z toho, že jsme schopni se tak přetechnizovat, až se prostě zrušíme. Proto staví jako nejdůležitější imperativ existenci lidstva. Každé řešení problému, které by ohrozilo lidstvo jako celek, je jím okamžitě vetováno. Jonas nám vtlouká do hlavy, že na jakoukoli možnost, která by nás všeobecně ohrozila, nesmíme ani pomyslet. Spaemann na to teda ani nemyslí.

No jo, teď mě to nutí ptát se, co je lepší, vůbec na to nemyslet s tím, že si tuto hrozbu někdo nemusí připustit, nebo na ni výrazně upozorňovat s tím, že je třeba se jí vždy a všude vyvarovat? Já osobně se přikláním k Jonasovi. Raději budu posel špatných zpráv a zkažím někomu oběd, než udělat fatální chybu z neznalosti, nebo dopustit, aby ji někdo z jeho neznalosti udělal.³⁷

Oblast, ve které se oba pánové scházejí a ke které se také oba nějak vyjadřují, je otázka genetické manipulace s člověkem. I když Jonas nevidí problém

které má být zatraceno, mohl by se smilovat a udělit výjimku, nebo, jak je to často popisováno v sentimentálních filmech, svým záparem pro ono dítě změnit celou legislativu (ostatně takhle si to představuje Spaemann). Ale copak to jde? Kvůli jednomu člověku zatratit blaho celého národa (když si uvědomíme počet čínských občanů, je to ještě mnohem více alarmující)? A když udělí výjimku, hned se vyrojí další, kteří ji chtějí také, aby to bylo spravedlivé, když ji dostali tamti.

Tady se jedná o čistokrevný citový nátlak na státníka ve prospěch sobeckého jedince. Samozřejmě nemůžeme si myslet, že je každý ochoten akceptovat potřeby celku, když se mu vysvětlí, že je nezbytné omezit přírůstek obyvatel, aby 2/3 nepomřeli v následujících desetiletích hlady. Ale právě proto je třeba, aby moc svíral ve svých rukou ten, kdo je ochoten a připraven se zodpovídat za „bezcitnost“ vůči jedinci, ale stát povede tak, že mu má za pár let za tuto bezcitnost kdo nadávat. Je třeba mít ve společnosti takové lidi, ale je třeba zde mít i ty, kteří vidí, že tak velké snížení důchodů nutí seniory žít za hranicí sebeúcty. Pak je třeba se ptát, je tohle ještě lidství? A kdo ho více ztratil senior, nebo státník?

Vrátíme-li se k našemu asijskému příkladu, tak může někdo argumentovat tím, že stačí násilné interrupce omezit do určitého únosného věku plodu. Já osobně tohle nedovedu posoudit, ale řekla bych, že jsou si lidé schopní, když chtějí, najít skulinu kdekoli. Tohle mi přijde jako perfektní příklad tíhy státnické odpovědnosti, kterou si spousta lidí nechce uvědomovat a kterou lidé s radostí opomíjí s tím, že to za ně vyřeší Bůh.

³⁷ Tohle se mi jeví jako příklad prolínání odpovědnosti za celek do zájmu obyčejného člověka. Mě by jako obyčejného člověka nemuselo zajímat, jakou chybu z neznalosti udělá někdo jiný, jeho neznalost by zůstala jeho problémem. Ale protože by tím ohrozil existenci celku, pocítuji odpovědnost za to, abych ho seznámila s veškerými závažnými problémy, o kterých vím.

v možnosti celkové likvidace lidí, je pro něj genetická manipulace nemyslitelná z jiného důvodu. Pokud by současný člověk vymyslel, že by byl dobrý nápad člověku přidat jednu ruku, aby se mu třeba líp hrál volejbal, a skutečně by tuto představu celoplošně aplikoval, snížil by budoucí lidi z účelu na prostředek realizace své vlastní představy. Jakékoliv snížení lidské bytosti na prostředek je pro Spaemanna nemyslitelné, protože člověku nedáme možnost rozhodovat se sám za sebe. Třeba za pár let přestane být volejbal populární, všem se zprotiví, ale co potom s tou rukou navíc? Jak k tomu ti lidé přijdou, že budou muset s sebou nosit nějakou hmotu navíc? Profitovat z toho budou akorát tak plastičtí chirurgové, kteří si na amputacích vybudují pěknou živnost. Nestačilo by nějak zarazit toho člověka, co s tím nápadem jako první přišel?

Spaemann přemýšlí nad způsoby omezení extra ambiciózních vědců. Je třeba podotknout, že ho hlavně zajímá oblast úpravy člověka, i když nesouhlasí ani s velkou úpravou přírody, protože bychom nezanechali prostředky pro ostatní v původním stavu. Ale nějakým „drobným“ úpravám se nebrání, obzvlášť pokud by z toho člověk profitoval. Moc dobře se uvědomuje, že se nedají implantovat etická pravidla do takové vědy, která samu morálku degradovala na psychologický moment ve vývoji člověka. Už tímto počinem se z člověka stal prostředek. Vlastně není od věci si přiznat, že v rámci technizace lidstva jsme ze sebe ty prostředky udělali. Jako příklad nám může sloužit moderní medicína. Jeden člověk je prostředek, který poskytne orgán jinému člověku. Jak v této situaci nalézt způsob, který by jasně udržoval hranici lidské důstojnosti?

Musíme si přiznat, že obě pozice mají svá pro a proti a my bychom vlastně chtěli mít výhody z obou, ale zápory už se nám nelíbí. Technizace nám umožnila pohodlnější život plný blahobytu, možnost uzdravit se z nemocí, které byly dříve smrtelné. Jako daň za ni je naše materializace. Na druhé straně máme kratší a náročnější život, kdy si ale sami sebe mnohem více vážíme a respektujeme se. Toto stanovisko vzájemné sebeúcty propaguje Spaemann, ale už si neuvědomuje, že sám těží z technického pokroku.

Když se nad tím zamyslím, tak mi přijde logické, že jsme si zvolili spíše technizaci. Kromě toho, že její negativa přichází postupně, po delší době a jakoby nepozorovaně, nemohl s nimi na začátku technické revoluce nikdo počítat, tak to tato volba i odpovídá Jonasovým teoriím o zachování lidstva. Na prvním místě stojí zachování fyzické existence a ten zbytek přichází až za ní.

Já si uvědomuji, že tady neustále upozorňuji, že je třeba vyřešit otázku jak nastavit hranice, které by zamezily umělým mutacím člověka nebo jeho

sebedestrukci, ale nikdo nepředkládá jasný plán. Spaemann na to upozorňuje, ale dál sám neví, Jonas se dostane k tomu, že je nutné stanovit novou etiku, která by byla okamžitě platná a zahrnovala by imperativ zachování lidského druhu v co nejpůvodnější podobě, ale konkrétní metlu na extra aktivní vědce nikdo nevymyslel. Jediné řešení, které tady zatím je, je spolehnout se na osobní odpovědnost konkrétního vědce. Bohužel ne všichni lidé jsou ochotni se řídit předloženým imperativem, jak si to představuje Spaemann. A zákon také není schopen ošetřit všechny možnosti, jak je to názorně vidět na příkladu čínského obyvatelstva. Cesta musí být přes přesvědčení lidí o správnosti takového omezení, ale jak je přesvědčit?

3.5 Hranice odpovědnosti

Položíme-li do lidských představ o světě červené nitky, které by označovaly rozmezí povinností každého svobodného individua, tak by se nemohly u Jonase a Spaemanna nikde překřížit. Jejich hranice únosnosti leží ve zcela odlišných prostorech.

Pro Spaemanna je přečin už jen to, že k tomu druhému přistupujeme jako k objektu a neuvědomujeme si plně jeho lidství. I když je docela tolerantní k lidským chybám, tak už vytvoření prostředku z člověka je podle něj přestupek za onu červenou nitku.

Jonas si ji položil o mnoho dál. Nevadí mu dělat z člověka prostředek, pokud se tím zachová jeho existence. Ale to jen dočasně a v krizových situacích. Pro Jonase je nepřípustné jen sebemenší ohrožení lidstva jako celku. Jeho snahy vlastně vedou k tomu, aby našel a na povrch vynesl jakoukoliv možnost, která by lidstvo takto ohrozila.

Tohle jsou dva názory dvou odlišných lidí. Nejde jeden přijmout a druhý odsoudit. Ačkoliv se mi na první pohled jevilo, že je Spaemannovo stanovisko víceméně zastaralé, když nad tím čím dál víc přemýšlím, musím mu dát za pravdu. Ne zcela a ve všech ohledech, ale jsou jisté situace, kdy se člověk řídí vnitřním imperativem, který mu říká, že toto chování je správné, a vůbec v ní nejde o zachování nějaké existence. Když mě třeba kamarádka poprosí, abych jí pomohla v nějakém delikátním jednání, a já se postupně přesvědčím, že cíle tohoto jednání jsou dobré, záleží na mém vnitřním rozhodnutí, jestli jí mám pomoci, nebo ne. Záleží na tom, jestli sama v sobě uznám povinnost pokusit se dosáhnout těchto cílů.

Podle Spaemanna je mou povinností pomáhat realizovat dobro, musím pomoci s jednáním, které má dobrý účel. Ale pak se to dá pojmout i jinak. Kdybych nebyla zcela přesvědčena, že účel jednání je zcela správný, přesto bych mohla mít povinnost kamarádce pomoci, protože pomocí příteli konám dobro. Jeden případ si mohu interpretovat dvěma odlišnými způsoby, aniž bych změnila své chování.

Na tomto příkladu chci ukázat, že je vlastně zcela normální, že se člověk rozhoduje na základě svých vnitřních imperativů, ale musíme si uvědomit, že tyto imperativy si sám vytváří a hlavně že se lidé dívají na svět z různých pohledů a s různými důrazy. Takže jejich imperativy nikdy nebudou totožné a z praktického hlediska nikdy nedojdou všeobecné shody, i když jsou založeny na stejném principu. Pro každého dobro znamená trochu něco jiného.

Spaemann udává přísná kritéria naší osobní morálce a co se děje mimo hlavní zájem lidské vůle k dobru docela okatě přehlíží. Díky tomu se zdá Jonasův přístup mnohem sympatičtější. Jonas neztrácuje osobní imperativy, nechává každému člověku svobodnou volbu toho, jak svůj vlastní život povede a čemu bude přikládat význam. Ne že by ho to nezajímalo, ale moc dobře si uvědomuje, že jsou lidé různí a své životy si chtějí řídit po svém. Tuto svobodu ale omezí obecným pravidlem, které neříká, na rozdíl od Spaemanna, co člověk musí, ale co člověk nesmí. Člověk nesmí svým chováním ohrozit lidstvo jako celek. I přes toto omezení má lidské individuum rozsáhlý prostor na seberealizaci.

Jak je vidět, oba pánové se v postavení hranic odpovědnosti rozešli, ale shodnou se v tom, že veškerá odpovědnost je jen na určitou dobu. U Spaemanna trvá odpovědnost za druhého tak dlouho, jak je mi ten druhý nějakým způsobem blízký. Později sice mohu sledovat jeho osud, ale odpovědnost za něj už nemám.

U Jonase je situace obdobná. Tak třeba státník sice odpovídá za budoucnost svého národa neomezeně daleko, ale za jeho budoucnost odpovídá jen tak dlouho, dokud je v úřadě. Pak už ne.

3.6 Prostředky člověka

Neustále se tady mluví o prostředcích, ale co všechno ony prostředky jsou? A zas tak špatné brát věci kolem sebe jako prostředky?

O prostředku můžeme říct, že je to objekt, jehož možnosti použijeme k dosažení vlastních cílů. Spaemann má tyto otázky vyřešeny. Člověka pokud možno jako prostředek nemáme, všechno ostatní jsou prostředky nám volně k dispozici, ke kterým bychom měli přistupovat pokud možno s úctou kvůli

ostatním lidem, ale už u nich nemusíme řešit nějaký jejich vývoj a nemusíme k nim přistupovat jako k účelu. Samozřejmě připouští, že lidé běžně přistupují ke svým domácím mazlíčkům jako k účelům. To je podle něj v pořádku. Můžeme si z prostředků účely udělat, pokud nás to baví, ale rozhodně to není naše povinnost.

Jonas k tomu přistupuje trochu jinak. Svět okolo, přírodní zdroje, mohli brát lidé jako prostředek do té doby, dokud ji nepojmuli, dokud mohla ohrozit jejich existenci jako celku. Ale je třeba změnit naše stanovisko. V okamžiku, kdy jsme začali vyčerpávat přírodní zdroje, kdy jsme se tak přemnožili, že jsme obsadili vlastně celou planetu, a skoro není člověkem nepoznané místo, je třeba přistoupit k přírodě jako k účelu. Jako k účelu ochrany. Důvod k tomu je jasný, zachování lidstva. Dokud nám situace na Zemi umožňovala z přírody čerpat neomezeně, nemuseli jsme se ochranou přírody zabývat a skutečně záviselo jen na nás, jestli k ní, nebo jejím částem, budeme přistupovat jako k účelu, ale v okamžiku byť jen nepatrného ohrožení lidské existence na základě ztracení rovnováhy v přírodě, je přístup k ní pouze jako ke zdroji našich potřeb zaslepeností. Je jasné, že k ní budeme přistupovat i nadále jako ke zdroji našich potřeb, ale je třeba postavit vedle tohoto přístupu i její ochranu, zachování a podnikat pro ně patřičné kroky.

Podíváme-li se na to z většího měřítka, tak není ochrana přírody účelem, ale opět prostředkem naší sebezáchovy.

V nutnosti ochrany přírody se Spaemann i Jonas opět scházejí, i když ji každý zdůvodňuje jinak. Na rozdíl od Jonasova zachování jednoho extra vyvinutého živočišného druhu je Spaemannovi o zachování prostředků pro budoucí generace v co možná nejpůvodnějším stavu.

3.7 Možnost vytvoření syntézy

O tom, že se člověk vědomě či nevědomě řídí vlastními imperativy směřující, jsem se zmínila už výše. Dalo by se říct, že se jedná o běžný jev. Tak proč se Spaemannův systém ve velkém neujal?

Já to chápu tak, že imperativ směřující k dobru je metoda, kterou lidé volí, když se chtějí co nejlépe rozhodnout. Vlastně to není Spaemannův, ale Kantův výtvar. Řešit, proč není v dnešní době původní Kantův systém přijatelný, mi přijde nesmyslné. Kant vytvářel filozofii v osmnáctém století a reflektoval stav tehdejší doby. To, že měl jeho systém smysl a posunul tehdejší myšlení dál, je vidět na počtu jeho následovníků. V dobovém kontextu se mohl jeho systém jevit jako to nejdokonalejší. Ale je třeba si uvědomit, že Spaemann je myslitelem druhé poloviny

dvacátého století. Jeho pokus aplikovat na tuto společnost Kantův etický systém, ač mírně poupravený, musí skončit neúspěchem. Tak jak se vyvíjí technické dovednosti, vyvíjí se i společnost a s ní i její morální potřeby. Už jsem několikrát naznačila, že Spaemann mlčením přechází to, co se mu nehodí. Tak i když se snaží budit dojem, že se současným stavem společnosti počítá, vybírá si z ní jen ty jevy, které vyhovují jeho systému, nebo je interpretuje tak, aby tím potvrdil pravdivost svých stanovisek. Tohle dělá v různé míře v podstatě každý, kdo se snaží obhájit své názory, ale dobrý filozof se zastaví tam, kde je vidět, že by šlo o sofistiku, a snaží se nad problémem zamyslet a najít nová východiska. U Spaemanna pozoruji spíše tendence veškeré nevyřešené otázky interpretovat pomocí jeho systému – řešit je stanovenými dogmaty.

Ono se podle mě nedá určit, co je původní myšlenka a co ne. Takhle se můžeme zabývat tím, jestli se nechal Kant při tvorbě imperativu nějak inspirovat, nebo je celý výtvorem jeho geniální mysli. Myslím, že si prostě uvědomil, jak člověk přemýšlí a formuloval to do imperativu. Ale o tom přece filozofie je. Úkolem filozofa je vyzorovat všeobecné zákonitosti a nějak je verbálně formulovat, aby si i ostatní mohli tuto zákonitost uvědomit.

Z toho vyplývá, že velkoplošně použitelným prvkem ze Spaemannova systému je právě imperativ. Což vlastně není přímo jeho myšlenka. Pak je tady otázka, proč ten zbytek není rozšířen. Hlavní problém vidím právě v jeho východiscích. Pokud si představuje, že je lidskou povinností odstraňovat ze sebe pudy a tím se povyšovat nad všechno ostatní, nemůže u dnešního člověka moc pochodit. Dnešní člověk si začíná uvědomovat hrůznost života bez emocí. Zrobotizování chování. I když Spaemann odstraňuje pudy kvůli vyšší myšlence, kvůli svobodě od konzumu, tak právě čistě logické myšlení oproštěné od emocí člověka vrhá do světa uspokojení potřeb a hned na to do prázdnoty. Spousta dnešních lidí si uvědomuje tragičnost emocionální prázdnoty, jejíž obraz je dnes tak častý.

Druhou věcí, kterou dnešní člověk není moc sto u Spaemanna skousnout, je ono vyvyšování člověka nad ostatní. Vyvýšením se člověk ztrácí emoce, které by ho spojovaly s přírodou. I když Spaemann nechává člověka radovat se z přírody tím, že ho nad ni vyvýší a odejme mu emoce, uvrhne ho zase do emocionální prázdnoty. Lidé se právě díky propojení s přírodou mohou radovat a čerpat z ní sílu. Skrze emoce, které díky ní pociťují. Nemohou přijmout etiku někoho, kdo by je o tento zdroj energie chtěl ochudit. Samozřejmě zde nemluvíme o všech lidech, ale o větších skupinách, které se v dnešní společnosti začínají směřovat zpět k přírodě. Je jasné, že se najdou i takoví lidé, kterým Spaemannova východiska přijdou sympatická, ale

podle mého názoru je jich méně, než jeho odpůrců. Kdybychom pro přílišný racionalismus zatracovali Kanta, tak mu křivdíme, je to syn své doby. Ale nejde přijmout stanoviska někoho, kdo přichází s takřka stejnými názory o dvě stě let později.

Jonas je naproti tomu otevřenější. Neváhá otvírat nové otázky a nebojí se říct, že nezná jejich řešení. Nesnaží se vytvářet etický systém, ale naopak chce podnítit společnost, aby se pokusila jej nějak vytvořit. Jeho otázky naopak pramení ze změněné společenské situace a snaží se nějak ošetřit vzniklé problémy.

To ale neznamená, že by zavrhoval staré etické systémy. Podrobuje je zkoumání a většinu skutečně odsouvá jako nedostačující současnému společenskému stavu, ale pracuje například s Kantovým imperativem.

Nepracuje s jeho původním zněním a nesnaží se kolem něho vytvořit systém, který by se zdál být aplikovatelný na společnost jako Spaemann, ale modifikuje ho. Formuluje ho tak, aby vyjádřil jeho potřebu zachování lidské existence na Zemi. I když je schopen zformulovat imperativ podle svých potřeb, nijak výrazně ho nepoužívá a zaměřuje se na jiné formy argumentace.

Zdá se mi, že metoda vědomého osobního imperativu není v současné společnosti moc rozšířená. Lidé sice při svém rozhodování pracují se systémem takřka totožným s imperativem, ale neoznačují jej za „svůj zákon“, prostě řeknou, že jim to tak přijde správné. Nehledají transcendentální účely a ani se nepídí po hlubinných příčinách svých rozhodnutí. Prvotní impulz není rozum, ale emoce i přesto, že jsou posléze schopni si svá rozhodnutí vysvětlit formou imperativu. Když jsem kamarádce přislíbila pomoc, neřešila jsem, jestli povede mé jednání k dobru, ale prostě jsem věděla, že jí pomůžu.

Je možné Spaemannův a Jonasův systém nějakým způsobem propojit? Spaemann předkládá uzavřený systém, který je vlastně nepřístupný jiným vlivům. Jonas naopak nepředkládá žádný, jen poukazuje na nefunkčnost systémů dosavadních a na nutnost zachování lidské existence. Pokud bychom je tedy chtěli nějakým způsobem propojit, pak jediné přidáním Spaemannových prvků do Jonasovy filozofie, čemuž se Jonas nebrání. Dokážu si představit člověka, který by se osobně řídil Spaemannovým systémem a při tom dodržoval Jonasův imperativ. Každopádně takový člověk by si musel srovnat své stanovisko, co se týče emocí. U nich jsou pánové v rozporu. Pokud by náš člověk emoce odmítl a přiklonil se více ke Spaemannovi, byla by syntéza možná. Pokud by přijal emoce jako spouštěč odpovědnosti, popřel by vlastně Spaemannův systém jako celek.

Závěr

Při pídění se po tom, co je to odpovědnost si člověk musí srovnat v hlavě i jiné etické otázky. Například co pro něho znamená dobro a jestli je nutné za veškerou svou činností hledat hmatatelný výsledek. Nebo jestli je jeho osobní existence tady nezbytná. Či jestli má skutečně technický rozvoj pro člověka tak velký význam.

A tak si mohu odpovědět na spoustu otázek, které jsem si sama ještě ani nestihla položit. Ale co ta odpovědnost? Jsem schopna ji už nějak definovat a potažmo aplikovat?

Co se týče pramenů, tak si můžu vybrat mezi nezištnou vůli k dobru a citem. V obou případech jde o definici vytvořenou pozorováním. I když se to v případě vůle k dobru nemusí zdát tak zjevné, jsem o tom přesvědčena. Dle mého názoru Kant pozoroval sám na sobě, jakým způsobem přemýšlí, a vytvořil systém, který přesně korespondoval s jeho způsobem myšlení. V tomto systému se může vidět každý, kdo uvažuje podobným způsobem, a může Kantovi dávat za pravdu. Mně osobně je bližší teorie citu. Kolikrát něco udělám dřív, než mám šanci se nad tím zamyslet, a až potom mi racionální rozbor situace řekne, že jsem jednala správně. To ale nevylučuje první příklad. Pouze to dokazuje, že zde máme více než jedno vysvětlení.

Pánové filozofové mi názorně objasnili, že je odpovědnost dočasná záležitost. Myslím, že je nutné, aby si tohle uvědomil každý, kdo řeší víc věcí než by měl a nedovede se oprostít od toho, co už přešlo. Jonas to pěkně zdůvodňuje citem a jeho ukončením, když už není potřeba. Větší problém vidím v případě racionálního zdůvodňování. Člověk si odůvodní, že je nutné za něco nebo někoho odpovídat a tak hluboce si to vsugeruje, že když potřeba odpovědnosti pomine, odmítá si to připustit. Tehdy do hry vstupuje Spaemann s jeho vizí ordo amoris a odpuštění, jako toho, co je schopno z člověka racionální cestou sejmout odpovědnost.

Co se týče předmětu a adresáta odpovědnosti, byl mi poskytnut hluboký rozbor. Nenapadlo mě, že je možné rozlišovat odpovědnost za člověka a jeho prostředky. A už vůbec ne takovým způsobem, jakým je definuje Spaemann. Osobně jsem nikdy neviděla rozdíl mezi tím, když odpovídám za člověka a za zbytek světa. A už vůbec mě nenapadlo, že bych dávala takovou péči ne-lidem jen kvůli jiným lidem. To je pro mne úplně nová perspektiva, se kterou nejsem schopna se ztotožnit.

Určit za adresáty ostatní lidi je vcelku jasná volba. Tady je třeba zmínit, že Jonas přímo určuje odpovědnost vůči sobě a vůči ostatním. Spaemann nějakou

odpovědnost vůči sobě vůbec nezmiňuje, ale podle mě je nutné poznamenat, že každý imperativ, který si určíme, si určujeme sami pro sebe a sami sobě odpovídáme za jeho dodržení. Pak také můžeme sami k sobě pociťovat vinu a je třeba, abychom i sami sobě odpustili. Vnější faktory v tomto procesu mohou hrát roli, ale jen jako argumenty, které nás mají přesvědčit, abychom změnili stanovisko sami vůči sobě.

Zdá se mi, že i u každé odpovědnosti vůči ostatním je třeba vnitřní souhlas. Čili musím se rozhodnout, že za to nebo to budu někomu odpovídat. Čímž si vlastně určím svůj vnitřní imperativ, který je směřován vůči mně samotné. Pak sice ručím někomu jinému, ale zároveň odpovídám sama sobě v tom, že udělám maximum, abych splnila onu povinnost vůči někomu jinému. Tímto se podle mě dá vysvětlit, proč někdo ctí povinnost vůči zákonu a někdo ne. Ten, kdo si dodržování zákona dá jako vnitřní imperativ a odpovídá za něj sám sobě, bude zákon dodržovat, tomu, kdo tak neučiní, nebude dělat problém zákon překročit nebo si ho interpretovat podle svých potřeb.

Je také důležité si uvědomit, že ne všech povinností jsme schopni dostát. Každý úmysl může zmařit nenadálá vnější okolnost, která nás podle Jonase a Spaemanna zbavuje odpovědnosti, ale je důležité, abychom i my sami sebe zprostili odpovědnosti. Samozřejmě si uvědomuji, že jsou lidé, kterým to problémy nedělá, ale pak jsou i lidé, kteří si do konce života vyčítají to, čemu nemohli zabránit, nebo že to mohli udělat jinak. V tomto případě je nezbytné, aby odpustili sami sobě. Jeden z argumentů pro sebeodpuštění je, že ten člověk udělal, co bylo v jeho silách. To se často říká, ale je třeba, aby si to ten dotyčný uvědomil.

Otázkou pro mne zůstává, a ani jeden z pánů filozofů mi s tím neporadil, na základě čeho si může odpustit člověk, který bral svou odpovědnost na lehkou váhu, třeba takový kapitán zaoceánského parníku, který způsobí smrt mnoha lidí, když se ze svého rozmaru rozhodne plout těsně k útesům?

Jak je vidět, i po prostudování Jonasových a Spaemannových stanovisek mi zůstaly otázky, na které si nejsem schopna odpovědět a u kterých nemám ani naznačenou cestu, na níž bych mohla najít řešení. Jak je vidět, ne všechna úsilí nesou hmatatelný výsledek.

Použitá literatura

Prameny:

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-2.

SPAEMANN, Robert. *Šťěstí a vůle k dobru: Pokus o etiku*. Vydání 1. Praha: Oikoymenh, 1998. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 29. ISBN 80-86005-01-0.

Sekundární literatura:

BONDY, Egon. *Hry*. 1.vydání. Praha: Akropolis s.r.o., 2007. ISBN 978-80-86903-43-9.

FEUERBACH, Ludwig. *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Nakladatelství československé akademie věd, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené. ISBN 80-86005-12-7.

HUSSEY, Edward. *Presokratici*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1997. ISBN 80-86027-07-4.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie [část] 2.: Novověk*. Praha: Votobia, 1999. Velká řada. ISBN 80-7220-064-X.

SPAEMANN, Robert a Reinhard LÖW. *Účelnost jako filosofický problém: dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení*. Vydání 1. Praha: Oikoymenh, 2004. Oikúmené, sv. 104. ISBN 80-7298-111-0.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2.

SPAEMANN, Robert. *Základní mravní pojmy a postoje*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1995. Filozofie a současnost. ISBN 80-205-0484-2.

Užité encyklopedie a slovníky:

KING, Peter J. *Sto filozofů: Život a dílo největších světových myslitelů*. Vydání první. Praha: Metafora, 2007. ISBN 978-80-7359-088-8.

McGREAL, Ian P. *Velké postavy západního myšlení: Slovník myslitelů*. Vydání 2. Praha: Prostor, 1997. Obzor, sv. 10. ISBN 80-7260-002-8.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Třetí vydání. Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1993. ISBN 80-7113-058-3.